H XIIII 24.

F. c.
168

Ueber
Rechte
und
Verbindlichkeiten
überhaupt
und die
bürgerlichen
insbesondre.

---

von
Joh. Gebhard Ehrenreich Maaß,
Professor der Philosophie zu Halle.

Halle,
in der Rengerschen Buchhandlung.
1794.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Sr. Hochwürden

dem

Herrn

Oberconsistorialrath Gedike

aus Hochachtung

gewidmet.

Hochzuverehrender

Herr Oberconsistorialrath,

Wer sich Verdienste um die Wissenschaften erwirbt, der berechtigt die Verehrer derselben, ihre Achtung dafür, auch öffentlich, zu bezeigen. Dieses Recht kömmt auch mir gegen Ew. Hochw. zu Statten; und dies sey meine Entschuldigung, daß ich die gegen-

genwärtige Schrift Ihnen, als ein Zeichen meiner aufrichtigsten Hochachtung überreiche.

Ew. Hochwürden

gehorsamster
J. G. E. Maaß.

Vorrede.

Wenn zwei Systeme einander widerstreiten, so ist es ein ganz gewöhnlicher Fall, daß beide Recht und beide Unrecht haben, und daß die Wahrheit zwischen ihnen in der Mitte liegt. Die Grundsätze beider sind vielleicht an sich richtig und der Irrthum liegt zuweilen nur darin, daß ein jedes die seinigen für die ausschließend wahren und einzig möglichen ausgiebt. Diesen Fall glaube ich bei den neuesten Verhandlungen über den Grundsatz des Naturrechts gefunden zu haben. Die Freunde des Kantischen Systems wollen ein blos formelles Princip der reinen Vernunft zum Grunde gelegt wissen, und die Vertheidiger des Wolfischen Systemes stützen sich auf einen materialen Grundsatz. Ich bin überzeugt, daß beide Principien wahr sind, und beide in der Wissenschaft gebraucht werden müssen, obgleich nur eins davon das höchste seyn kann. Daher habe ich beide mit einander

ander zu verbinden und so die allgemeinsten Rechte und Verbindlichkeiten des Menschen abzuleiten gesucht.

Dadurch habe ich insbesondre im Staatsrechte einen sichern Boden gewonnen. Das ist um so nöthiger, da es hier zwei Extreme giebt, die von enthusiastischen Partheien vertheidigt werden. Die eine fordert von dem Volke unbedingten Gehorsam, und räumt dem Regenten alles ein; die andre läßt dem Regenten Nichts und giebt dem Volke eine unbedingte Willkuhr. Jener folgt der Despotismus, dieser die Anarchie, auf dem Fuße nach. Beide borgen zuweilen ihre Waffen zum Theil von wohlwollenden, zum Theil von verächtlichen Leidenschaften. Denn es ist gleich verächtlich, dem Fürsten oder dem Volke, zu schmeicheln. Vor der Heiligkeit des Rechts aber soll jeder seine Knie beugen, sey es das Recht des Fürsten oder des Bettlers.

Der Verfasser.

Erster Theil.

Von den Rechten des Menschen überhaupt.

Erstes Kapitel.

Oberstes praktisches Gesetz.

Wenn die Erforschung der letzten Gründe aller unsrer Rechte und Verbindlichkeiten auch nicht in spekulativer Absicht schon interessant genug wäre; so würden doch die jetzigen Zeitumstände Veranlassungen in Menge darbieten, die uns auffordern, dieser Untersuchung den thätigsten Eifer zu widmen. Man hat über die Rechte des Menschen und des Bürgers nicht blos Theorien entworfen, sondern sie auch, leider oft, ehe sie reif waren, in Ausübung zu bringen gesucht; man hat vieles, das bisher als ein Recht galt, in Anspruch genommen, und dagegen manche Rechte ans Licht gezogen, die

 dies

bisher verkannt wurden; man hat die Rechte der Menschheit erklärt, oder, wie einige Mitglieder des französischen Konvents es nannten, sie dekretirt. Welcher Menschenfreund aber sollte nicht wünschen, daß eine Theorie sich dem höchsten Grade der Vollkommenheit so viel als möglich nähere, sobald sie anfängt, einen so wichtigen Einfluß auf das Wohl seiner Mitbrüder zu bekommen. Freilich können alle Theorien die Welt nur langsam bessern. Denn die Vernunft regiert die Angelegenheiten der Menschen nicht allein; sie findet an den Leidenschaften und Privatabsichten mächtige Nebenbuhlerinnen. Indessen kann doch das Licht der Wahrheit nicht ganz ohne wohlthätige Wirkung bleiben.

Die erste Sorge, die denjenigen obliegt, die ein System der Rechte und Verbindlichkeiten aufführen wollen, muß dahin gehen, daß das Gebäude auf einem festen und sichern Boden ruhe. Man muß einen deutlichen und unläugbaren Grundsatz haben, aus dem sich alle Rechte und Verbindlichkeiten mit völliger Gewißheit ableiten lassen. So lange es hieran noch fehlt, werden in den einzelnen Untersuchungen immer Mißhelligkeiten übrig bleiben, die nicht anders

als

als vom nachtheiligsten Einflusse seyn können. Nun haben zwar bereits mehrere scharfsinnige Männer diesen ersten Grundsatz gesucht, und der Erfolg hat ihre Bemühungen belohnt. Indessen scheint doch noch nicht alles erschöpft zu seyn. Theils sind in dem Ausdrucke dieses Grundsatzes und seiner nächsten Folgen noch einige Unbestimmtheiten übrig, theils läßt sich noch manches verbinden, was nicht getrennt seyn darf, wenn das System vollständig und durchgängig anwendbar werden soll. Vielleicht können folgende Betrachtungen scharfsinnigen Männern Veranlassung geben, eins oder das andere zu verbessern.

Schlechterdings alles, was sich widerspricht, ist unvernünftig. Das höchste Gesetz der Vernunft überhaupt ist also: **Handle nicht widersprechend!** oder, bejahend ausgedrückt: **Handle übereinstimmend.** Dieses Gesetz gilt nun für alle möglichen Handlungen, sowohl des Erkenntnißvermögens, als auch des Begehrungsvermögens; und aus ihm muß das eigenthümliche höchste Gesetz aller willkührlichen Handlungen abgeleitet werden *).

*) Das Gesetz: Handle nicht widersprechend, ist also noch kein Moralgesetz, aber der oberste Grund,

Ein Gesetz willkührlicher Handlungen heißt ein praktisches Gesetz, und eine Regel, sofern sie jemand zur Befolgung bei seinen willkührlichen Handlungen angenommen hat, wird eine Maxime genannt. Das oberste praktische Gesetz muß so lauten: Handle nach Maximen, durch deren allgemeine Befolgung kein Widerspruch entsteht.

Es ist leicht einzusehen, wie dies aus dem obersten Gesetze aller Vernunft folge. Denn, wenn die allgemeine Befolgung einer Maxime, wonach ich handle, auf einen Widerspruch führt; so ist meine Maxime unvernünftig. Denn, wäre sie das nicht, wäre sie durch die Vernunft bestimmt und vorgeschrieben; so könnte sie auch von jedem vernünftigen Wesen, als solchem, befolgt werden. Aber alsdann müßte durch ihre allgemeine Befolgung nichts Widersprechendes entstehen. Sonst würde den vernünftigen Wesen durch die Vernunft eine Maxime gegeben seyn, die auf einen Widerspruch führte, das ist, die Vernunft würde unvernünftig seyn.

Das

Grund, worauf alle Moralgesetze beruhen. Dieser oberste Grund aller Moralgesetze kann auch nicht selber ein Moralgesetz seyn: das widerspräche sich selbst.

Das angegebene Gesetz ist also nothwendig richtig, und das höchste aller praktischen Gesetze. Es folgt unmittelbar aus dem obersten Vernunftgesetze überhaupt, und drückt die bloße Form aller praktischen Gesetze, nicht aber das Materielle derselben aus; das ist, es giebt nicht an, **was** die praktischen Gesetze vorschreiben sollen, was durch die von ihnen befohlnen Handlungen hervorgebracht werden soll; sondern nur, **wie** sie befehlen sollen, oder, die Bedingung, unter welcher allein sie vernünftig seyn können, sie mögen übrigens vorschreiben, was sie wollen.

Das oberste praktische Gesetz ist also blos formal; es drückt blos die Vernunftmäßigkeit aller willkührlichen Handlungen aus; ohne von dem Inhalte derselben zu reden. Und so muß es seyn. Denn das höchste praktische Gesetz muß aus dem höchsten Gesetze der Vernunft überhaupt unmittelbar folgen, und kann also weiter nichts als eine Uebereinstimmung mit dem letztern ausdrücken. Ueberdem liegt bei jedem Gesetze, das über den Inhalt der Handlungen etwas vorschreibt, jenes formale schon zum Grunde. Denn offenbar kann ein solches Gesetz nur dann statt finden, nur dann ein Gesetz

seyn,

seyn, wenn es dem formalen Gesetze gemäß ist, weil dieses die Bedingung aussagt, unter welcher allein ein Gesetz vernünftig seyn kann.

Der allgemeine Grundsatz also, der das Materielle aller praktischen Gesetze bestimmt, der angiebt, was man thun, was man durch seine willkührlichen Handlungen hervorbringen soll, dieser Grundsatz, sage ich, ist ein abgeleitetes praktisches Gesetz. Nichts desto weniger aber ist er von der größten Wichtigkeit, und, wenn die Lehre von den Rechten und Verbindlichkeiten durchgängig anwendbar werden soll, so muß er genau bestimmt werden. Denn offenbar entsteht nun die Frage: Welche Maximen sind es, deren allgemeine Befolgung keinen Widerspruch nach sich zieht? Man kann nicht antworten: die vernünftigen! oder: diejenigen, die dem obersten praktischen Gesetze gemäß sind! Denn das wäre ein Cirkel. Es muß nun das Materielle und Objektive bestimmt werden, und das materielle, praktische Grundgesetz so lauten:

Der Zweck deiner Maximen soll die Beförderung der Realität aller vernünftigen Wesen seyn, und du sollst also niemals ein vernünftiges Wesen (oder dessen

Realität) als ein willkührliches Mittel zur Beförderung der Realität eines andern (etwa deiner eignen) behandeln.

Dies wird vermittelst des obersten praktischen Gesetzes auf folgende Art bewiesen:

1) Es kann schlechterdings keine Maxime vernunftmäßig seyn, welche die Verminderung der Realität eines vernünftigen Wesens, als solche, zum Zwecke hat. Denn die allgemeine Befolgung einer solchen Maxime führt auf eine Ungereimtheit. Könnte nämlich die Verminderung der Realität eines vernünftigen Wesens, als solche, der Zweck einer vernunftmäßigen Maxime seyn, so wäre eine Maxime, welche die Verminderung der Vernunft selbst zum Zwecke hätte, auch vernünftig. Denn die Vernunft ist eine Realität, und ihre Verminderung also die Verminderung einer Realität. Wenn nun alle vernünftigen Wesen diese Maxime befolgten, so würden alle gegen alle streiten, und um so vernünftiger handeln, je mehr sie sich gegenseitig hinderten, vernünftig zu seyn, und je mehr sie an der Zerstörung der Vernunft arbeiteten; welches offenbar ungereimt ist.

2) Wenn die Verminderung der Realität, als solche, nicht der Zweck meiner Maxime ist,

sondern wenn dieselbe zum Zwecke hat, die Realität eines vernünftigen Wesens zu vermindern, um die Realität eines andern (etwa meine eigne) zu vermehren oder zu erhalten; so ist sie ebenfalls unvernünftig. Denn ihre allgemeine Befolgung führt wiederum auf einen Widerspruch. Denn, wenn alle vernünftige Wesen diese Maxime befolgten, so würden alle die Realität aller vermindern, um die Realität aller zu erhalten und zu vermehren. Und das ist ungereimt.

3) Hieraus folgt nun von selbst, daß der Zweck der vernunftmäßigen Maximen die Realität der vernünftigen Wesen seyn muß; und wenn alle vernünftige Wesen Maximen befolgen, die diesen Zweck haben; so befördern alle die Realität aller, sie wirken harmonisch zu Einem Endzwecke. Solche Maximen sind also dem obersten praktischen Gesetze gemäß: durch ihre allgemeine Befolgung entsteht nichts Widersprechendes *).

4) Die

*) Ein Freund des Kantischen Systems bemerkte in der allg. Litt. Z. (in einem Novemberstück 1793): daß Glückseligkeit und das, was schlechthin recht ist, wo nicht dereinst in unserm, doch in irgend einem Verstande zusammenfallen müssen, dergestalt, daß Glückseligkeit

4) Die Maxime, vernünftige Wesen als willkührliche Mittel zur Beförderung der Realität anderer zu gebrauchen, ist augenscheinlich ungereimt. Denn, wenn sie allgemein befolgt würde, so würde dadurch alle Willkühr aller vernünftigen Wesen aufgehoben. Denn es würden alsdann alle vernünftigen Wesen nach der Willkühr anderer behandelt. Eine solche Maxime also vernichtet sich selbst und ist absolut unvernünftig.

Demnach ist das angegebne, materiale, praktische Grundgesetz für alle vernünftige Wesen schlechterdings nothwendig, und eben so unläugbar gewiß, als das formale selbst, und nur beide zusammen können eine völlige Bestimmtheit und Sicherheit in der Theorie der Rechte und Verbindlichkeiten begründen.

Hie-

keit als der höchste Zweck des Ganzen, und Tugend als das letzte Mittel dazu zu betrachten sey. Allein dann wäre das moralisch Gute nicht schlechthin oder unbedingt gut, sondern nur um der Glückseligkeit willen. Der letzte Zweck der Vernunft ist das Vernünftigseyn. Diesen aber kann man nur erreichen, oder sich demselben nähern, wenn man sich aus allen Kräften bestrebt, die Glückseligkeit aller vernünftigen Wesen zu befördern.

Hiebei ist noch folgendes zu bemerken: Das materiale Grundgesetz enthält, wie der Augenschein lehrt, zwei Sätze. Der erste gebietet, diejenigen Handlungen zu thun, wodurch die Realität vernünftiger Wesen erhalten oder vermehrt wird; und der andere befiehlt, diejenigen zu unterlassen, wodurch man dieselbe vermindert, und so die vernünftigen Wesen nach seinem eignen willkührlichen Belieben behandelt. Da es nun Fälle geben kann, in welchen eine gewisse Handlung unmöglich ist, und da die Vernunft nichts Unmögliches fordern kann; so gebietet der erste Satz, wie sich von selbst versteht, nur bedingt. Er will sagen: Befördre die Realität aller vernünftigen Wesen, so weit es möglich ist.

Ganz anders aber verhält es sich mit dem andern Satze. Dieser ist völlig unbedingt. Denn er befiehlt nur, gewisse willkührliche Handlungen zu unterlassen. Die Unterlassung einer willkührlichen Handlung aber ist immer möglich; weil dieselbe sonst physisch nothwendig, und also gar keine willkührliche Handlung wäre. Bei diesem Satze fällt also die Bedingung: so weit es möglich ist! gänzlich weg. Er gebietet schlechthin, die Realität keines vernünf-

tigen

tigen Wesens willkührlich zu vermindern, und überhaupt kein vernünftiges Wesen als ein willkührliches Mittel zur Beförderung der Realität eines andern zu betrachten.

Anmerkung.

Wenn das praktische Gesetz so ausgedrückt wird: Behandle alle vernünftige Wesen als Zweck, und keins als ein bloßes Mittel! so liegt in dem Ausdrucke etwas Unbestimmtes. Denn ein Zweck ist dasjenige, dessen Vorstellung mich bestimmt, es wirklich zu machen; oder wie es Kant ausdrückt, der Gegenstand eines Begriffes, sofern dieser als die Ursache von jenem angesehen wird. Die vernünftigen Wesen selbst können also offenbar nicht der Zweck unsrer Handlungen seyn, oder als Zweck von uns behandelt werden. Denn niemand kann oder soll durch seine Handlungen die vernünftigen Wesen selbst hervorbringen. Sondern die Realität derselben — das ist es, was der Zweck unserer Handlungen seyn, oder als Zweck von uns behandelt werden soll.

Zweites Kapitel.

Verbindlichkeit. Recht. Oberster Grundsatz des Rechts.

Die praktischen Grundgesetze, so wie alle daraus abgeleiteten Vorschriften, werden auch Moralgesetze genannt; indem unsre freien Handlungen durch sie bestimmt werden sollen. **Moralisch möglich** heißt dasjenige, was mit dem Moralgesetze übereinstimmt. Was einem Moralgesetze widerspricht, ist **moralisch unmöglich**. Dasjenige, dessen Gegentheil moralisch unmöglich ist, ist **moralisch nothwendig**. Was moralisch möglich ist, ist **recht** (schlechthin), was moralisch unmöglich ist, ist **unrecht**, und was moralisch nothwendig ist, dazu ist man **verbunden**. Eine **Verbindlichkeit** ist diejenige Bestimmung, die mir zukömmt, sofern mir Etwas moralisch nothwendig ist. Das Objekt einer Verbindlichkeit, oder das, wozu man verbunden ist, heißt eine **Pflicht**, und ein **Verpflichteter** ist derjenige, der zu etwas verbunden ist.

Im gemeinen Sprachgebrauche hat das Wort: recht, öfters eine sehr weite Bedeutung. Es heißt so viel als: grade, anpassend, einer Regel gemäß. Ein Winkel heißt ein rechter, wenn

wenn er nicht schief ist, wenn seine Schenkel auf einander grade stehen: ein Kleid ist jemandem recht, wenn es anpassend ist *), und, ich bitte Ihnen, ich frug dir,, ist nicht recht, weil es den Sprachregeln nicht gemäß ist. Also recht im weitesten Sinne ist alles dasjenige, was nicht abweicht (von der graden Richtung rc.), sondern sich vielmehr nach einer Regel richtet. Dies lehrt selbst schon die Verwandtschaft der Ausdrücke. Ich mache es jemandem **recht**, sofern ich mich nach seinem Willen **richte**. Wenn nun dasjenige, wonach sich etwas richtet, die moralischen Gesetze sind, so ist es recht in der eigentlichen Bedeutung.

In dieser eigentlichen Bedeutung, also in moralischer Beziehung, wird das Wort hier genommen, und es kömmt darauf an, sich zu überzeugen, daß die gegebne Erklärung den Forderungen der Logik Genüge leiste, da man bei Bestimmung dieses Begriffes, obgleich, wie es scheint, ohne Noth, allerlei Schwierigkeiten erregt hat. Wäre nämlich die vorgeschla-

*) In einigen Gegenden sagt man sogar: der Rock ist mir nicht gerecht, wenn er nicht paßt.

schlagene Definition unrichtig, so müßte sie entweder zu weit, oder zu enge seyn. Zu enge ist sie gewiß nicht. Denn, wäre sie zu enge, so müßte es Etwas geben, das recht, und doch nicht moralisch möglich wäre; welches sich aber offenbar nicht denken läßt. Wäre aber die Definition zu weit; so müßte es Etwas geben, das moralisch möglich, keinem Sittengesetze zuwider, und doch nicht recht wäre. Dergleichen aber ist wiederum nicht denkbar. Denn, wenn wir von jemandem sagen, er habe hieran oder daran nicht recht gethan; so machen wir ihm damit allemal einen Vorwurf (weswegen man sich auch durch eine solche Behauptung beleidigt fühlt), und wir setzen hinzu, er habe es nicht thun sollen; wir sagen: das war nicht recht, das hätte er nicht thun sollen. Sofern aber jemand den Sittengesetzen gemäß handelt, kann ihm schlechterdings kein Vorwurf gemacht werden, und dasjenige, was man nicht thun soll, ist nur das, was den Moralgesetzen zuwiderläuft. Es kann also nichts geben, was moralisch möglich und doch nicht recht wäre. Unsere Definition ist also auch nicht zu weit. Sie giebt folglich einen adäquaten Begriff.

Sofern nun etwas schlechthin recht, oder, moralisch möglich ist, sagt man, daß ich es

dürfe,

dürfe, was unrecht, oder, nicht moralisch möglich ist, das darf ich nicht. Dasjenige, wozu ich verbunden bin, oder, was moralisch nothwendig ist, das soll ich.

Jemandem etwas **verwehren**, heißt, dasselbe wider seinen Willen verhindern. Sofern mir Etwas von niemandem verwehrt werden darf, so bin ich dazu befugt, und wenn ich wozu nicht befugt bin, so darf es mir verwehrt werden. *Ein Recht* (in subjektiver Bedeutung) ist diejenige Bestimmung einer Person, wonach sie zu Etwas befugt ist, und sie hat alsdann ein Recht auf dieses Etwas.

Man muß also dasjenige, was man ein Recht nennt, mit dem, was schlechthin recht heißt, nicht verwechseln. Dieses ist ein Prädikat einer Handlung, jenes ein Prädikat einer Person. Man sagt: ich thue daran recht, und: ich habe dieses oder jenes Recht. Ferner muß man ein Recht in der angegebnen subjektiven Bedeutung von einem Rechte in objektivem Sinne unterscheiden. Ein Recht in objektiver Bedeutung ist ein Inbegriff von Gesetzen, wodurch Rechte in subjektiver Bedeutung bestimmt werden. Wir werden den Ausdruck, ohne weitern Zusatz gebraucht, beständig in

subjektiver Bedeutung nehmen, als Prädikat einer Person.

Aus dem Begriffe eines Rechts ergiebt sich nun zunächst der unauflösliche Zusammenhang, der zwischen den Rechten und Verbindlichkeiten statt findet. Beide sind so genau verknüpft, daß kein Recht gedacht werden kann, dem nicht auch eine Verbindlichkeit entspräche, oder, wie man es ausdrückt, gegenüber stände. Denn wenn ich ein Recht auf Etwas habe, so bin ich zu demselben befugt. Es darf mir also dieses Etwas nicht verwehrt werden. Es ist also moralisch unmöglich, mir dieses Etwas zu verwehren. Also das Gegentheil, mir nämlich dasselbe nicht zu verwehren, ist moralisch nothwendig, das ist, es findet eine Verbindlichkeit dazu statt. Sofern also jemand irgend ein Recht hat, muß auch eine Verbindlichkeit gegen ihn statt finden, oder, jedem Rechte stehet eine Verbindlichkeit gegenüber.

Man könnte demnach ein Recht auch erklären durch diejenige Bestimmung einer Person, die ihr zukömmt, insofern eine andere eine Verbindlichkeit gegen sie hat. Diese Erklärung wäre vollkommen richtig. Nur hätte man in dieselbe schon hineingelegt, daß jedem Rechte

eine

eine Verbindlichkeit entspreche. Dies aber muß, weil man darüber gestritten hat, erst bewiesen werden.

Die gewöhnliche Erklärung eines Rechts, wonach es ein moralisches Vermögen seyn soll, ist unbefriedigend. Ein moralisches Vermögen kömmt mir zu, sofern mir eine gewisse Handlung moralisch möglich ist, also keinem Sittengesetze widerstreitet. Demnach würde ich nur dann ein Recht zu einer Handlung haben, wenn dieselbe keinem Moralgesetze zuwider wäre. Nun kann freilich ein Recht nur zu solchen Handlungen statt finden, die an sich moralisch möglich sind. Allein es giebt Fälle, wo es dem höchsten Sittengesetze sehr zuwider seyn würde, wenn ich eine gewisse, an sich moralisch mögliche Handlung ausüben wollte, (weil sie bedingt moralisch und möglich ist) und wo man dennoch sagt, daß ich ein Recht dazu habe *). Man setze, daß jemand eine Summe Geldes von mir geborgt, und zu einer gewissen Zeit wieder zu bezahlen versprochen habe. Man nehme ferner an, daß er sie zu der bestimmten Zeit nicht bezahlen könne, ohne in drückendes Elend zu

*) Summum jus summa injuria.

zu gerathen, und daß ich diese Summe ohne Nachtheil noch länger entbehren könne: so würde ich sehr unmoralisch handeln, wenn ich ihn zu der Zahlung auf die bestimmte Zeit nöthigen wollte, und doch würde mir niemand mein Recht dazu streitig machen. Hier habe ich also ein Recht zu einer Handlung, die doch nicht (bedingt) moralisch möglich ist. Folglich ist nicht jedes Recht ein moralisches Vermögen und dieser Begriff also zu enge *).

Es ist vorher bewiesen, daß jedem Rechte eine Verbindlichkeit entspreche. Eine ganz andere Frage aber ist es: ob alle Rechte auf Verbindlichkeiten beruhen und daraus hergeleitet werden müssen?

Das

*) Dürfen, und, ein Recht haben, ist also keinesweges einerlei. Ich habe ein Recht auf Etwas, wenn es mir niemand verwehren darf. Aber darum darf ich es noch nicht gradehin. Ich darf es nur dann erst, wenn es gar keinem Sittengesetze entgegen ist. Diese Begriffe sind auch noch in den neuesten naturrechtlichen Untersuchungen verwechselt. (S. z. B. Schmaltz reines Naturrecht und die Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution).

Das höchste Sittengesetz legt mir Verbindlichkeiten auf und giebt mir daher auch Rechte. Denn was ich soll, dazu muß ich auch befugt seyn, das muß mir niemand verwehren dürfen. Denn dürfte es mir jemand verwehren; so müßte dies moralisch möglich, also den Sittengesetzen gemäß seyn. Es wäre also den Sittengesetzen gemäß, etwas zu verhindern, was durch die Sittengesetze befohlen wird; welches sich selbst widerspricht.

Ob also gleich aus allen Verbindlichkeiten auch Rechte entspringen, so folgt doch daraus nicht auch umgekehrt: daß alle Rechte aus Verbindlichkeiten entstehen müssen. Das Princip der Möglichkeit (principium essendi) aller Rechte ist freilich das Sittengesetz. Denn, wenn es kein Sittengesetz gäbe, so wäre schlechterdings nichts denkbar, wovon sich sagen ließe, daß es mir von niemandem verwehrt werden dürfe; weil alsdann überhaupt alles Dürfen und Nichtdürfen undenkbar wäre. Also durch das Sittengesetz werden alle Rechte erst möglich.

Enthält es aber auch den letzten Grund der Wirklichkeit aller Rechte? (principium fiendi). Keinesweges! Man mag nun damit behaupten wollen, daß die Wirklichkeit aller Rechte durch

das Sittengesetz zureichend begründet werde, oder nur, daß das Daseyn eines jeden Rechtes wenigstens vermittelst gewisser Voraussetzungen aus dem Sittengesetze folge.

1) Ein Recht zu einer Handlung, deren Ausübung moralisch unmöglich seyn würde (und solche giebt es doch) kann nicht auf dem Sittengesetze beruhen, oder aus meinen Verbindlichkeiten nicht folgen. Denn sonst folgte aus meinen Verbindlichkeiten die Befugniß zu Etwas, das meinen Verbindlichkeiten widerstritte. Welches sich selbst widerspricht.

2) Der letzte Grund der Wirklichkeit aller meiner Rechte ist die Wirklichkeit der Vernunft. Denn, wenn auch das Sittengesetz gegeben ist, und also Rechte möglich sind; so ist doch in mir schlechterdings kein Recht wirklich, wenn nicht Vernunft in mir wirklich ist. Denn, wenn ich kein vernünftiges Wesen bin, so findet gar keine Verbindlichkeit gegen mich statt: folglich ist auch gar kein Recht in mir wirklich, weil kein Recht ohne eine gegenüberstehende Verbindlichkeit gedacht werden kann. Wenn ich Vernunft hätte, aber kein Sittengesetz gegeben wäre, so würde ich zwar auch keine Rechte haben, aber darum, weil alsdann überhaupt gar keine Rech-

te möglich wären, welches bei dem vorigen Falle nicht ist. Wenn dagegen endlich Rechte überhaupt möglich sind; so habe ich auch wirklich Rechte, sobald Vernunft in mir existirt. Denn, wenn ich ein vernünftiges Wesen, und doch schlechterdings zu gar nichts befugt wäre; so könnten andere mich völlig willkührlich behandeln. Sie könnten also meine Realität willkührlich vermindern. Dies aber ist unmöglich, und zwar darum, weil ich ein vernünftiges Wesen bin, und also die Verbindlichkeiten gegen mich statt finden, die einem vernünftigen Wesen gegen das andere obliegen.

Demnach ist die Wirklichkeit der Vernunft der letzte Grund der Wirklichkeit eines jeden Rechts; sey es nun, daß dasselbe zureichend und ohne alle weitere Voraussetzung, oder nur erst vermittelst gewisser Voraussetzungen daraus folge. Wir haben also, im Allgemeinen betrachtet, nicht darum Rechte, weil wir Verbindlichkeiten haben; sondern wir haben Rechte und Verbindlichkeiten, weil wir vernünftige Wesen sind.

Da nun ein Merkmal vorhanden seyn muß, woran sich erkennen läßt, ob Etwas ein Recht sey, oder nicht? so muß es einen allgemeinen

Grund-

Grundsatz geben, wonach alle Rechte beurtheilt werden können, und woraus sich in jedem Falle herleiten läßt, daß Etwas ein Recht sey, oder nicht sey. Dieser Grundsatz ist, wie bei den Verbindlichkeiten, theils ein formaler, theils ein materialer. Der erstere soll das angeben, wodurch Etwas ein Recht ist, und der andere soll Merkmale anzeigen, woran sich dasjenige erkennen läßt, worauf Rechte statt finden.

Der formale und oberste Grundsatz aller Rechte heißt: **ich habe ein Recht auf Etwas, sofern andere, die mir dasselbe verwehren wollten, nach einer Maxime handeln würden, deren allgemeine Befolgung auf einen Widerspruch führt.** Denn, sofern dies der Fall ist, darf mir dieses Etwas von niemandem verwehrt werden, und ich bin also dazu befugt, weil niemand nach einer solchen Maxime handeln darf, deren allgemeine Befolgung widersprechend ist. Sofern dies dagegen der Fall nicht ist, sofern jemand mir Etwas verwehren kann, ohne nach einer Maxime zu handeln, deren allgemeine Befolgung einen Widerspruch erzeugt, darf er es mir auch verwehren, weil jedermann nach solchen Maximen

men handeln darf; ich habe also alsdann kein Recht auf dieses Etwas.

Der materiale Grundsatz aller Rechte muß so lauten: ich habe ein Recht auf die Beförderung (Erhaltung und Vermehrung) meiner gesammten Realität, so weit ich kein vernünftiges Wesen als ein willkührliches Mittel dazu gebrauche.

Denn, wenn mir jemand eine solche Beförderung meiner Realität verwehren wollte, so würde er meine Realität nach seinem willkührlichen Belieben vermindern, mich also als ein willkührliches Mittel zur Beförderung der seinigen gebrauchen. Dies aber darf er schlechterdings nicht, weil ich ein vernünftiges Wesen bin. Ich muß also, unter der beigefügten Bedingung, ein Recht zur Beförderung aller meiner Realitäten haben.

Wollte ich dabei aber andere vernünftige Wesen als willkührliche Mittel zur Beförderung meiner Realität gebrauchen, so dürfte mir das verwehrt werden, und ich hätte kein Recht.

Vollkommene und äußere Verbindlichkeiten und Rechte. Zwangsverbindlichkeit. Zwangsrecht.

Eine Verbindlichkeit ist durch ein Gesetz vollkommen (durchgängig) bestimmt, sofern die Nichterfüllung derselben diesem Gesetze schlechterdings in allen möglichen Fällen) widerspricht; widrigenfalls ist sie durch dieses Gesetz nicht vollkommen bestimmt. Eine Verbindlichkeit, die durch das höchste Sittengesetz vollkommen bestimmt ist, ist eine vollkommene Verbindlichkeit, die aber durch dasselbe nicht vollkommen bestimmt ist, eine unvollkommne.

Welches aber sind die vollkommnen und unvollkommnen Verbindlichkeiten? und welches sind ihre eigenthümlichen Grundsätze, nach denen sie beurtheilt werden können?

Jede Verbindlichkeit, die Realität eines vernünftigen Wesens zu befördern, ist eine unvollkommne. Denn sie ist durch das höchste Sittengesetz nicht vollkommen bestimmt. Das erhellet aus folgenden Gründen:

1) Da die Kräfte eines vernünftigen Wesens eingeschränkt seyn können; so kann es auch Fälle geben, wo dieselben zur Beförderung einer gewissen Realität eines andern vernünftigen Wesens nicht hinreichen. Ob also gleich eine Verbindlichkeit zur Vermehrung aller Realitäten der vernünftigen Wesen statt findet; so muß dieselbe doch in einem solchen Falle aufhören, ihre Nichterfüllung muß dem obersten Sittengesetze nicht widersprechen. Denn sonst entstände die Ungereimtheit, daß man zu etwas Unmöglichem verbunden wäre.

2) Wenn ich die Realität des einen vernünftigen Wesens befördere, so kann es mir dadurch unmöglich werden, zu der Realität eines andern mitzuwirken. Also die Nichterfüllung meiner Verbindlichkeit, auch die Realität dieses andern zu befördern, kann alsdann dem höchsten Sittengesetze wiederum nicht widersprechen; weil ich sonst wieder zu etwas Unmöglichem verbunden wäre.

3) Zur Hervorbringung einer gegebnen Realität eines vernünftigen Wesens können mehrere andre verbunden seyn. Sobald aber dieselbe durch eins von ihnen hervorgebracht ist, muß die Verbindlichkeit für die übrigen aufhören.

ren. Denn sie können nicht verbunden seyn, Etwas hervorzubringen, was schon hervorgebracht ist.

Es giebt also keine Verbindlichkeit zur Beförderung irgend einer Realität eines vernünftigen Wesens, die nicht in irgend einem Falle aufhören, oder, deren Nichterfüllung nicht in irgend einem Falle mit dem höchsten Sittengesetze einstimmig seyn könnte. Demnach ist jede Verbindlichkeit von dieser Art eine unvollkommne und das Princip der unvollkommnen Verbindlichkeiten ist also der erste Theil des materiellen praktischen Grundgesetzes.

Der Zweck deiner Maximen sey die Erhaltung und Vermehrung der Realität aller vernünftigen Wesen! Schon oben (Kap. 1.) wurde bemerkt, daß dieses Gesetz die auf ihm beruhenden Verbindlichkeiten nicht vollkommen bestimme, daß es nicht schlechthin, sondern unter der Einschränkung gebiete: so weit es möglich ist!

Dagegen ist nun jede Verbindlichkeit, ein vernünftiges Wesen nicht als willkührliches Mittel zur Beförderung der Realität eines andern zu gebrauchen, eine vollkommne Verbindlichkeit. Dann sie ist durch das höchste Sittengesetz

gesetz vollkommen bestimmt, indem ihre Nichterfüllung demselben schlechterdings, in allen möglichen Fällen, widerspricht. Denn, da ich hier nur verbunden bin, eine willkührliche Handlung zu unterlassen, so kann mir, wie schon oben (Kap. 1.) gezeigt ist, die Erfüllung meiner Verbindlichkeit schlechterdings in keinem Falle unmöglich werden. Ihre Nichterfüllung also widerspricht dem Sittengesetze schlechterdings in jedem Falle. Eine Handlung, wodurch ich ein vernünftiges Wesen bloß nach meinem willkührlichen Belieben behandele, kann schlechterdings nur nach einer Maxime geschehen, deren allgemeine Befolgung auf einen Widerspruch führt.

Das Princip der vollkommnen Verbindlichkeiten liegt demnach in dem zweiten Theile des materiellen praktischen Grundgesetzes und heißt:

Du sollst kein vernünftiges Wesen als ein willkührliches Mittel zur Beförderung der Realität eines andern (etwa deines eignen) **gebrauchen** *).

Ein

*) Ursprünglich also giebt es keine andern vollkommnen Verbindlichkeiten, als Verbindlichkeiten,

Ein Recht, dem eine vollkommne Verbindlichkeit entspricht, ist ein vollkommnes Recht, jedes andre ein unvollkommnes. Der Grundsatz der unvollkommnen Rechte heißt also:

Ich habe ein Recht auf die Mitwirkung aller vernünftigen Wesen zur Erhaltung und Vermehrung meiner Realität, in so weit diese Mitwirkung möglich ist. Denn alle vernünftige Wesen haben hiezu eine unvollkommene Verbindlichkeit.

Der Grundsatz der vollkommenen Rechte heißt:

Ich habe ein Recht auf alles, ohne welches ich von andern als ein willkührliches Mittel zur Beförderung ihre Realität behandelt würde. Denn alle vernünftige Wesen haben die vollkommene Verbindlichkeit, mich nicht so zu behandeln.

Eine Verbindlichkeit heißt ferner eine Zwangsverbindlichkeit, wenn ich zur Erfüllung

keiten, etwas zu unterlassen. Hiemit wird aber keinesweges behauptet, daß eine Verbindlichkeit etwas zu thun, nicht vollkommen werden könne. Das kann sie, unter gewissen Voraussetzungen, allerdings.

füllung derselben, durch physische Gewalt gezwungen werden darf, widrigenfalls ist sie eine Gewissensverbindlichkeit *). Hiebei entsteht die Frage: welche Verbindlichkeiten sind Zwangsverbindlichkeiten? und warum darf ich zur Erfüllung einiger Verbindlichkeiten mit physischer Gewalt gezwungen werden, und zur Erfüllung einiger andern wieder nicht?

Nur die vollkommnen Verbindlichkeiten, und zwar alle, sind Zwangsverbindlichkeiten; alle unvollkommnen aber sind Gewissensverbindlichkeiten. Denn eine vollkommne Verbindlichkeit, die jemand gegen mich hat, ist jederzeit eine Verbindlichkeit, mich nicht als ein willkührliches Mittel zu behandeln. Will er also eine solche Verbindlichkeit nicht erfüllen; so kann ich ihn zwingen, ohne daß er dem Zwange wider-

*) Im gemeinen Leben sagt man auch, daß man jemanden wozu zwinge, wenn man ihn dazu nöthigt durch unangenehme Vorstellungen, oder dadurch, daß man ihm etwas entzieht, wozu man nicht verbunden ist. Dies hat, selbst bei einigen der neuesten Naturrechtslehrer eine Verwirrung des Begriffes der Zwangsverbindlichkeit veranlaßt. Hier soll Zwang nur die Anwendung physischer Gewalt bedeuten.

widerstehen darf. Denn dürfte er dies, und dürfte ich ihn nicht zwingen; so dürfte er mich auch als ein willkührliches Mittel zur Beförderung seiner Absichten behandeln. Das aber widerstreitet dem obersten Sittengesetze schlechterdings in allen möglichen Fällen.

Aller Zwang gegen ein vernünftiges Wesen vernichtet freilich, oder vermindert wenigstens, eine sehr große Realität desselben — die Freiheit. Indessen sieht man aus dem eben Gesagten, daß, und wie er möglich ist. Denn, wenn ich jemanden zur Erfüllung einer vollkommnen Verbindlichkeit zwinge; so ist das keine willkührliche Verminderung seiner Realität, sondern eine abgedrungene Vertheidigung, wodurch ich verhüte, daß er mich nicht nach seinem willkührlichen Belieben behandle. Ein solcher Zwang kann dem Sittengesetze nicht widersprechen, weil sonst etwas demselben Widersprechendes statt finden dürfte.

Um aber die moralische Möglichkeit des Zwanges bei vollkommnen Verbindlichkeiten noch vollständiger einzusehen, muß man folgendes bedenken: Wenn jemand eine vollkommne Verbindlichkeit nicht erfüllen will; so hört er in sofern auf, ein vernünftiges Wesen zu seyn,

indem

indem die Nichterfüllung einer solchen Verbindlichkeit dem Sittengesetze in allen möglichen Fällen zuwider und schlechterdings unvernünftig ist. Folglich verliert er auch in sofern alle Vorrechte eines vernünftigen Wesens, und man kann ihn also auch mit physischer Gewalt zwingen, obgleich gegen ein vernünftiges Wesen, als solches, kein Zwang gebraucht werden darf. Hieraus ergiebt sich zugleich, daß auch bei den vollkommnen Verbindlichkeiten nur alsdann Gewalt gebraucht werden darf, wenn ich mich weigere, sie zu erfüllen; aber schlechterdings nicht alsdann, wenn ich sie erfüllen will.

Aus vorgedachtem Grunde folgt weiter, daß keine unvollkommne Verbindlichkeit eine Zwangsverbindlichkeit seyn kann. Denn jede unvollkommne Verbindlichkeit, die jemand gegen mich hat, ist eine Verbindlichkeit, zur Beförderung meiner Realität mitzuwirken. Wenn nun jemand eine solche Verbindlichkeit nicht erfüllen will, so hört er in sofern nicht nothwendig auf, ein vernünftiges Wesen zu seyn. Denn die Nichterfüllung einer solchen Verbindlichkeit kann, wie oben bewiesen ist, dem obersten praktischen Gesetze der Vernunft gemäß seyn. Folglich kann auch kein Zwang gegen ihn statt finden.

Das

Das erhellet noch weiter so. Wenn ich jemanden zur Erfüllung einer unvollkommnen Verbindlichkeit zwingen dürfte; so dürfte ich seine Realität willkührlich vermindern. Denn aller Zwang, wie wir schon bemerkt haben, ist eine Aufhebung einer Realität; und diese wäre, in dem gesetzten Falle völlig willkührlich. Denn 1) ich unternehme sie nur zur Beförderung meiner Zwecke, nicht blos, wie bei den vollkommnen Verbindlichkeiten, um Etwas zu verhüten, was durch das Sittengesetz schlechterdings verboten ist; 2) die unvollkommne Verbindlichkeit, zu deren Erfüllung ich jemanden zwingen will, könnte, welches bei einer vollkommnen nicht statt finden kann), für ihn aufgehört haben, eine Verbindlichkeit zu seyn, ihre Erfüllung könnte ihm unmöglich geworden seyn; ich würde ihn also zu etwas Unmöglichem willkührlich zwingen wollen; 3) die unvollkommne Verbindlichkeit, zu deren Erfüllung ich ein vernünftiges Wesen zwingen will, liegt allen andern auch ob. Wenn ich also grade dieses vernünftige Wesen zwinge, so ist das völlig willkührlich.

Da demnach aller Zwang zur Erfüllung einer unvollkommnen Verbindlichkeit, als solcher, eine

eine willkührliche Verminderung der Realität eines vernünftigen Wesens ist; so ist er auch schlechterdings unrecht, und nur dann möglich, wenn die unvollkommne Verbindlichkeit zu einer vollkommnen geworden ist. Alle unvollkommnen Verbindlichkeiten sind also Gewissensverbindlichkeit.

Die Begriffe einer vollkommnen und einer Zwangs-Verbindlichkeit sind demnach zwar nicht identisch: sie stellen verschiedene Merkmale vor. Aber sie sind Wechselbegriffe: ihre Merkmale kommen völlig einerlei Objekten zu; sie fassen völlig einerlei Verbindlichkeiten unter sich. Alle Zwangsverbindlichkeiten sind vollkommne, und alle vollkommnen sind Zwangsverbindlichkeiten. Eben so sind die Begriffe von unvollkommner und Gewissens-Verbindlichkeit völlig reciprokabel.

Die Zwangsverbindlichkeiten haben also mit den vollkommnen, und die Gewissensverbindlichkeiten mit den unvollkommnen einerlei Princip.

Dies findet auch auf die Rechte seine Anwendung. Denn ein Zwangsrecht ist ein solches, dem eine Zwangsverbindlichkeit entspricht. Die Zwangsrechte beruhen also auf dem nämli-

chen Princip, das den vollkommnen zum Grunde liegt. Denn jedes Zwangsrecht ist ein vollkommnes und jedes vollkommne ein Zwangsrecht. Wäre irgend ein Zwangsrecht kein vollkommnes, so würde ihm keine vollkommne, also auch keine Zwangs-Verbindlichkeit entsprechen. Und wäre irgend ein vollkommnes Recht kein Zwangsrecht, so würde ihm keine Zwangsverbindlichkeit, also keine vollkommne entsprechen.

Eine Verbindlichkeit heißt endlich eine **innere**, sofern sie nur von mir, dem sie obliegt, und von keinem andern endlichen Wesen, vollständig beurtheilt werden kann; oder, sofern nur ich mit Gewißheit erkennen kann, daß sie in einem gegebnen Falle erfüllt werden müsse. Eine **äußere** Verbindlichkeit ist diejenige, wobei jeder andere außer mir mit Gewißheit erkennen kann, daß ich sie in Erfüllung bringen müsse.

Jede vollkommne Verbindlichkeit ist eine äußere. Denn da eine vollkommne Verbindlichkeit durch das oberste Sittengesetz vollkommen bestimmt ist, und ihre Nichterfüllung in allen möglichen Fällen diesem Gesetze widerstreitet; so kann jeder andere außer mir, in jedem Falle

Falle mit Gewißheit erkennen, daß ich dieselbe erfüllen müsse.

Auch umgekehrt: jede äußere Verbindlichkeit ist eine vollkommne. Denn wenn eine Verbindlichkeit eine unvollkommne ist, so ist ihre Nichterfüllung zuweilen moralisch möglich; wenn nämlich meine Kräfte nicht zureichen, oder, wenn ich an ihrer Erfüllung durch eine andere Verbindlichkeit gehindert werde, wie oben bewiesen ist. Nun aber kann kein endliches Wesen außer mir mit vollständiger Gewißheit wissen, ob nicht meine Kräfte in einem gegebnen Falle zu einer gegebnen Wirkung unzureichend seyn? und ob ich nicht bei einer gegebnen unvollkommnen Verbindlichkeit noch irgend eine andere Verbindlichkeit habe, die mich an der Erfüllung der erstern hindert. Also eine unvollkommne Verbindlichkeit kann keine äußere seyn; alle äußere Verbindlichkeiten sind also vollkommne. Folglich müssen auch alle unvollkommne Verbindlichkeiten innere, und alle innere unvollkommne seyn.

Dies löset die überaus wichtige Frage auf: wer bei einer gegebnen Verbindlichkeit Richter seyn, und entscheiden soll, ob sie erfüllt werden müsse oder nicht? Ob derjenige, der die Ver-

bindlichkeit hat, oder derjenige, gegen den sie statt findet?

Ist die Verbindlichkeit vollkommen, so entscheidet derjenige, gegen den sie statt findet; ist sie aber unvollkommen, so muß derjenige entscheiden, dem sie obliegt.

Ein **äußeres Recht** ist ein solches, dem eine äußere Verbindlichkeit entspricht; und da nun jede äußere Verbindlichkeit eine Zwangsverbindlichkeit ist, und umgekehrt; so sind auch alle äußern Rechte zugleich Zwangsrechte, und alle Zwangsrechte sind äußere. Die äußeren Verbindlichkeiten und Rechte haben also mit den vollkommnen, und die innern mit den unvollkommnen wieder völlig einerlei Princip.

Zusatz.

Ein Recht heißt ein **natürliches Recht**, sofern das Gesetz, wodurch es bestimmt wird, nothwendig ist (also von niemandes Willkühr abhängt); sofern aber das Gesetz, wodurch ein Recht bestimmt wird, von jemandes freiem Willen abhängt, ist es ein **positives Recht**. Die Wissenschaft der natürlichen Zwangsrechte ist das **Naturrecht**.

Alle

Alle möglichen positiven Zwangsrechte müssen auf natürlichen beruhen. Denn derjenige, der irgend ein positives Gesetz wirklich machen will, muß ein Recht dazu haben; und das Recht, wodurch alle positiven Rechte erst möglich werden, kann nicht wieder ein positives seyn.

Das Naturrecht betrachtet also die letzten Gründe aller Rechte; und also die positiven Rechte ihrer Möglichkeit nach.

Viertes Kapitel.

Ursprüngliche und abgeleitete Rechte und Verbindlichkeiten. Rechte der Menschheit. Unveräußerliche Rechte.

Eine Verbindlichkeit, die einem vernünftigen Wesen, oder einer Person, ohne Voraussetzung irgend einer Handlung, obliegt, ist eine ursprüngliche, jede andre aber, die einer Person nur unter Voraussetzung einer gewissen Handlung obliegt, eine abgeleitete. Eben so ist ein ursprüngliches Recht dasjenige, was einer Person, ohne Voraussetzung irgend einer

Hand-

Handlung, zukömmt; was ihr aber nur unter Voraussetzung einer gewissen Handlung zukömmt, ist ein abgeleitetes Recht. Die ursprünglichen Rechte heißen auch absolute und angeborne, die abgeleiteten aber bedingte und erworbene Rechte. Die ursprünglichen Rechte der Menschen sind die Rechte der Menschheit.

So schwankend dieser letzte Begriff auch durch den Mißbrauch des Ausdrucks und der Sache bei vielen geworden ist, so muß er doch so, wie ich angegeben habe, bestimmt werden. Denn meine Erklärung ist mit dem erklärten Begriffe reciprokabel. Alle Rechte der Menschheit sind ursprüngliche Rechte der Menschen, und alle ursprünglichen Rechte derselben sind Rechte der Menschheit. Denn wenn irgend ein Recht der Menschheit kein ursprüngliches wäre; so müßte es dem Menschen nur unter Voraussetzung einer gewissen Handlung zukommen. Aber alsdann kömmt es ihm nicht zu, in sofern er ein Mensch ist, sondern nur, in sofern er diese bestimmte Handlung gethan hat. Es kann also andern Menschen, die eine solche Handlung nicht gethan haben, auch nicht zukommen, und also kein Recht der Menschheit seyn, da ein solches den Men-

schen zukommen muß, blos sofern sie Menschen sind. Umgekehrt ist jedes ursprüngliche Recht der Menschen ein Recht der Menschheit. Denn es kömmt den Menschen zu ohne Voraussetzung irgend einer Thatsache; also blos in sofern sie Menschen sind.

Ein Recht, was man hat, **veräußern** heißt, eine Handlung vornehmen, wodurch man dasselbe absichtlich aufhebt. **Unveräußerlich** ist ein Recht, was nicht veräußert werden kann. Ein Recht **übertragen** heißt, eine Handlung vornehmen, wobei man den Zweck hat, einem andern ein Recht zu geben. Rechte sind **unübertragbar**, sofern sie nicht übertragen werden können.

Nicht jede Veräußerung eines Rechts ist auch eine Uebertragung. Denn ich kann ein Recht, das ich habe, aufheben, ohne es einem andern zu geben. Auch nicht jede Uebertragung eines Rechts ist eine Veräußerung. Denn ich kann jemandem ein Recht geben, was ich selbst nicht hatte, indem ich eine Verbindlichkeit gegen ihn übernehmen kann, die vorher gar nicht existirte. Also eine Uebertragung eines Rechts ist nur dann eine Veräußerung, wenn das über-

tragene Recht ein solches ist, das ich vorher selber hatte.

Welche Rechte sind nun unveräußerlich? und welche sind unübertragbar? Ein Recht ist unveräußerlich, sofern ich ohne dasselbe etwas leiden müßte, was dem höchsten Sittengesetze widerspricht; und ein Recht ist unübertragbar, sofern derjenige, dem es übertragen wäre, etwas thun dürfte, was dem höchsten Sittengesetze widerstreitet. Also ist jedes Recht unveräußerlich, ohne welches ich es leiden müßte, wenn ich jemand als ein willkührliches Mittel zur Beförderung seiner Realität betrachten wollte; und jedes Recht ist unübertragbar, mit welchem ein anderer mich als ein solches willkührliches Mittel behandeln dürfte. Wenn ein Recht unveräußerlich ist, so ist es auch unübertragbar. Denn durch die Uebertragung würde es zugleich veräußert.

Die unveräußerlichen Rechte sind: 1) das Recht auf mein Leben und dessen Erhaltung; 2) das Recht auf meine Freiheit, oder den freien Gebrauch aller meiner Kräfte, in so weit ich dadurch keinen Dritten blos willkührlich behandle; 3) das Recht der guten Schätzung (bonae existimationis).

Das

Das erstere muß ein unveräußerliches Recht seyn, denn hätte ich kein Recht auf mein Leben und dessen Erhaltung; so müßte ich es leiden, wenn mich jemand meines Lebens willkührlich berauben und damit den ganzen Inbegriff meiner Realitäten willkührlich vernichten wollte; und da eine solche Behandlung dem Sittengesetze schlechterdings nothwendig widerspricht; so müßte ich etwas, dem Sittengesetze Widerstreitendes leiden. Mein Recht ist also unveräußerlich.

Das Recht auf meine Freiheit muß ebenfalls unveräußerlich seyn. Denn, wenn ich das Recht auf den freien Gebrauch aller meiner Kräfte gänzlich veräußert hätte; so hinge es nun auch nicht mehr von mir ab, demjenigen zu widerstehen, der mich als ein seinem willkührlichen Belieben unterworfnes Mittel behandeln wollte. Ich müßte also dies, und mithin etwas dem Moralgesetze Widerstreitendes leiden. Wenn also Sklaverei derjenige Zustand ist, wo man das Recht auf seine Freiheit gänzlich veräußert hat; so ist alle Sklaverei ein moralisches Ungeheuer.

Das Recht der guten Schätzung (bonae existimationis) ist das Recht, zu fordern, daß jeder-

mann alle meine Handlungen für recht und erlaubt halte, bis das Gegentheil bewiesen ist, und daß er sich folglich diesem gemäß gegen mich betrage. Denn hätte ich dieses Recht nicht, so müßte ich etwas leiden, was dem obersten Sittengesetze zuwider wäre. Denn dürfte jemand ohne Beweis irgend eine Handlung von mir als unrecht betrachten, und blos nach seinem Belieben voraussetzen, daß sie meinen vollkommnen Verbindlichkeiten zuwider sey; so dürfte er auch blos nach seiner Willkühr physische Gewalt gegen mich gebrauchen, und ich müßte dieses leiden. Da dies aber widersprechend ist, so ist das Recht der guten Schätzung schlechterdings ein unveräußerliches Recht. Quilibet praesumitur bonus donec probetur contrarium.

Vermöge dieses Rechts muß in einem Falle, wo es völlig zweifelhaft ist, ob ich recht oder unrecht gethan habe, zu meinem Vortheile entschieden werden, und vermöge eben dieses Rechts brauche ich in keinem einzigen Falle zu beweisen, daß ich kein Schurke sey.

Das Recht auf mein Leben und auf meine Freiheit sind also auch unübertragbare Rechte, weil sie unveräußerliche sind *).

Alle unveräußerlichen Rechte sind ursprüngliche Rechte. Denn, wenn ein unveräußerliches Recht kein ursprüngliches wäre; so müßte es ein abgeleitetes seyn. Da aber ein unveräußerliches Recht ein solches ist, ohne welches ich etwas dem Sittengesetze Widersprechendes leiden müßte, und jedes erworbne Recht erst durch eine gewisse Thatsache wirklich wird; so hätte ich vor dieser Thatsache (wo also mein Recht noch nicht wirklich war) etwas dem Moralgesetze Widersprechendes leiden müssen, wenn irgend ein unveräußerliches Recht ein erworbenes wäre. Da dies aber widersprechend ist; so kann kein unveräußerliches Recht ein erworbenes seyn: sondern alles, was ich erwerben kann, das kann ich auch wieder veräußern. Hieraus folgt zugleich die wichtige Wahrheit:

daß

*) Hiemit wird noch nicht behauptet, daß überhaupt niemand ein Recht auf mein Leben haben könne. Denn, wenn ich ihm auch ein solches Recht nicht übertragen kann, so könnte es doch andere Gründe geben, wodurch dasselbe möglich würde. Davon unten.

daß es angeborne Rechte giebt. Denn, vermöge des vorher Erwiesenen, giebt es unveräußerliche Rechte, und alle unveräußerliche Rechte sind angeborne.

Das nämliche würde auch schon aus dem Daseyn des Moralgesetzes folgen. Dieses nämlich ist, ohne eine voraufgehende Handlung, mit der Vernunft zugleich, gegeben. Sobald aber ein Sittengesetz da ist, habe ich auch Verbindlichkeit, und folglich auch ein Recht auf das, ohne welches die Erfüllung meiner Verbindlichkeit unmöglich wäre. Es giebt also Rechte, die nicht erst durch Handlungen erworben werden; also angeborne Rechte.

Daß aber, umgekehrt, alle ursprünglichen, oder angebornen Rechte unveräußerlich seyn, läßt sich keinesweges behaupten. Denn, wenn ein ursprüngliches Recht von der Art ist, daß ich, auch ohne dasselbe, nichts zu leiden brauche, was dem Sittengesetze zuwiderläuft; so kann ich dasselbe veräußern. Warum aber sollte sich dieser Fall nicht denken lassen? Es kann einzelne freie Handlungen geben, wodurch ich zwar niemandem schade, die aber auch zur Erhaltung und Beförderung meiner eignen Realität und der Realität anderer nicht nothwendig

sind.

sind. Das ist für sich klar. Wenn das aber ist; so kann ich das Recht auf diese Handlung entbehren, und brauche dennoch keine willkührliche Behandlung meiner Realität zu leiden, weil widrigenfalls besagte Handlungen zur Erhaltung meiner Realität nothwendig seyn müßten. Folglich kann ich das Recht auf diese Handlungen veräußern. Gleichwohl ist es ein angebornes oder ursprüngliches Recht. Denn das Recht auf meine gesammte Freiheit, oder auf alle freie Handlungen, wodurch ich die Realität keines andern willkührlich behandle, ist, wie aus dem Vorigen erhellet, ein angebornes Recht. Ob also gleich das Recht auf meine gesammte Freiheit nicht veräußert werden kann; so kann ich doch das Recht auf einen Theil derselben, oder auf einzelne freie Handlungen, veräußern! Es giebt also angeborne Rechte, die veräußerlich sind.

Hiernach können nun die Fragen: ob es Rechte der Menschheit giebt? und ob diese Rechte veräußerlich sind, oder nicht? leicht beurtheilt werden. Da nämlich die Menschen vernünftige Wesen sind, jedes vernünftige Wesen aber, als solches, ursprüngliche Rechte hat; so haben auch die Menschen ursprüngliche Rechte. Die ursprünglichen Rechte der Menschen

aber

aber sind die Rechte der Menschheit. Es ist also augenscheinlich, daß es Rechte der Menschheit giebt.

Sind aber diese Rechte insgesammt unveräußerlich? Keinesweges! Denn es giebt ursprüngliche Rechte, die veräußert werden können, und alle ursprüngliche Rechte der Menschen sind Rechte der Menschheit.

Es ist also eine Verwechselung der Begriffe, wenn man die Ausdrücke: Rechte der Menschheit, und: unveräußerliche Rechte als gleichgeltend gebraucht.

Zusatz.

Die erste französische Nationalversammlung hat bei ihrer Erklärung der Rechte der Menschheit vorausgesetzt, daß alle Rechte der Menschheit unveräußerlich seyen, und hierin also einen Irrthum begangen. Sie hat ferner Einiges unter die Rechte der Menschheit mit aufgenommen, was kein ursprüngliches Recht ist, also auch kein Recht der Menschheit seyn kann. Gleich der erste Satz, von dem sie ausgeht, ist höchst unbestimmt und schwankend. Er heißt: „Alle Menschen werden frei, und gleich an

Rechten, geboren und bleiben es auch„ *). Geboren werden freilich alle Menschen gleich an Rechten. Denn da ein angebornes Recht ein solches ist, was einem Menschen, ohne alle voraufgehende Handlung, also in sofern zukömmt, als er ein Mensch ist; so müssen die angebornen Rechte, an sich betrachtet, bei allen Menschen gleich seyn. Daß die Menschen aber auch gleich an Rechten bleiben, läßt sich nur unter großen Einschränkungen behaupten. Denn nicht einmal in Absicht auf die ursprünglichen oder angebornen Rechte bleiben sie nothwendig einander gleich. Denn es giebt einige angeborne Rechte, die veräußert werden können; und wenn jemand ein angebornes Recht veräußert; so ist er denen, die keins veräußert haben, auch nicht einmal in Absicht auf die ursprünglichen Rechte völlig gleich. Von den abgeleiteten oder erworbenen Rechten läßt sich das noch viel weniger behaupten. Denn die abgeleiteten Rechte werden erst durch gewisse Handlungen wirklich. Wer also diese Handlungen nicht vorgenommen hat, dem können auch diese Rechte nicht zukommen. Er ist also in

*) Les hommes naissent et demeurent libres et egaux en droits.

in Absicht auf diese Rechte denen nicht gleich, die die gedachten Handlungen vorgenommen und sich also die dadurch möglichen Rechte erworben haben.

Was also an der Sache Wahres ist, reducirt sich auf folgendes: Alle Menschen sind unbedingt einander gleich in Absicht auf alle unveräußerlichen Rechte; und überhaupt in Absicht auf alle ursprünglichen Rechte, sofern sie keins davon veräußert haben, und endlich in Absicht auf die Erwerblichkeit der abgeleiteten Rechte in so weit, daß sie unter einerlei Voraussetzungen auch einerlei Rechte erwerben. Hierin allein besteht die **rechtliche Gleichheit aller Menschen.**

Die französische Konstitutionsakte rechnet zu den unveränderlichen Rechten der Menschheit auch das Eigenthumsrecht *).

Allein das Eigenthumsrecht auf irgend eine Sache außer mir (und davon kann hier nur die Rede

*) Le but de toute association politique est la conservation des *droits naturels et imprescriptibles de l'homme.* Ces droits sont, la liberté, la propriété etc.

Rede seyn) ist jederzeit ein erworbenes, wie im folgenden bewiesen wird; es setzt irgend eine Handlung voraus, wodurch es erst wirklich wird. Es kann also kein Recht der Menschheit seyn. Noch weniger ist es schlechthin unveräußerlich. Denn wenn ich auch kein Eigenthumsrecht auf irgend eine Sache außer mir hätte; so brauchte ich es doch nicht zu leiden, wenn jemand meine Realität willkührlich behandeln wollte, sondern ich dürfte ihn daran verhindern.

Fünftes Kapitel.

Eigenthumsrecht.

Eine Bestimmung ist mir eigen, sofern sie ausschließend nur mir und keinem andern zukömmt; widrigenfalls habe ich sie mit andern gemein. Dasjenige, dessen willkührlicher Gebrauch mir eigen ist, befindet sich in meinem Eigenthume. Also ist Eigenthum (im subjektiven Verstande, als Prädikat einer Person) das Verhältniß zu demjenigen, dessen willkührlicher Gebrauch mir eigen ist, und wenn man von einem Eigenthume im objektiven Sinne redet, so bedeutet es dasjenige selbst, dessen will-

kührlicher Gebrauch mir eigen ist. **Eigenthumsrecht** ist das Recht, Etwas willkührlich zu gebrauchen, und alle andern von dem Gebrauche desselben auszuschließen. Dasjenige, worauf ich ein Eigenthumsrecht habe, **gehört mir, ist mein.** Sich Etwas zueignen heißt, sich in ein solches Verhältniß gegen dasselbe setzen, wodurch man alle andern von dessen Gebrauche ausschließen will. Eine Zueignung ist rechtmäßig, sofern ich dazu befugt bin, widrigenfalls, wenn sie mir verwehrt werden darf, ist sie unrechtmäßig. Der **Eigenthümer** von Etwas ist derjenige, der ein Eigenthumsrecht auf dasselbe hat; und eine Sache, die sich in niemandes Eigenthume befindet, ist eine **herrenlose** Sache (res nullius). Eine Sache ist in meinem **Besitze im weitern Sinne** (detentio), sofern ich andere von dem Gebrauche derselben ausschließen kann (physisch), und sie ist in meinem **Besitze im engern Sinne**, sofern ich andere von ihrem Gebrauche ausschließen kann und will. Etwas **occupiren** heißt, sich im eigentlichen und engern Verstande in den Besitz desselben setzen.

Eine **Sache** (im rechtlichen Verstande) ist alles dasjenige, was keine Rechte hat, also,

was

was kein vernünftiges Wesen ist, indem alle, aber auch nur die vernünftigen Wesen Rechte haben.

Aus diesen Begriffen gehet sogleich hervor: daß ein Eigenthumsrecht nur auf Sachen, niemals aber auf Personen statt finden kann. Denn ich kann schlechterdings nie befugt seyn, eine Person blos nach meiner Willkühr zu gebrauchen, weil mir dieses schlechterdings immer verwehrt werden darf. Denn wenn ich eine Person blos nach meiner Willkühr gebrauchen und ihre Realität willkührlich vermindern wollte; so habe ich eine Zwangsverbindlichkeit, dies zu unterlassen, und wenn ich es also nicht unterlassen will, so darf ich mit Gewalt dazu genöthigt werden (Kap. 3).

Die Ungereimtheit eines Eigenthumsrechts auf eine Person kann auch daraus dargethan werden, daß es, wenn ein solches Recht vorhanden wäre, widersprechende Rechte geben müßte. Denn, wenn ich ein Eigenthumsrecht auf eine Person, also das Recht hätte, diese Person nach meiner Willkühr zu gebrauchen, also auch, die Realität derselben willkührlich zu ververmindern; so hätte zugleich diese Person das Zwangsrecht, mich von einer solchen Behand-

lung abzuhalten, wie aus dem Grundsatze der Zwangsrechte erhellet (Kap. 3.). Es gäbe also widersprechende Rechte. Keine Person kann also jemals rechtmäßigerweise das Eigenthum einer andern seyn.

Aus dem Begriffe des Eigenthums ergiebt sich weiter, daß schlechterdings keinem Menschen irgend ein Eigenthumsrecht auf irgend eine Sache angeboren werden kann. Denn, wenn mir das Eigenthumsrecht auf irgend eine Sache, A, angeboren würde, also ein ursprüngliches Recht wäre; so müßte es schlechterdings nicht erst durch irgend eine Handlung bei mir wirklich werden; sondern mir zukommen, sofern ich ein Mensch wäre. Allein dann käme allen andern Menschen das Eigenthumsrecht auf die Sache A auch zu; denn sie sind auch Menschen. Ein Eigenthumsrecht aber, das ich mit einem andern gemein hätte, ist ein Unding. Denn es wäre Etwas, das mir eigen wäre, und das ich doch mit einem andern gemein hätte. Ich hätte das Recht, die Sache A, worauf das Eigenthumsrecht statt fände, nach meiner Willkühr zu gebrauchen, und von dem Gebrauche derselben jeden andern, folglich auch denjenigen auszuschließen, der das Eigenthums-

recht auf A auch hätte; und dieser hätte zugleich das Recht, die Sache A nach seiner Willkühr zu gebrauchen, und alle andern, folglich auch mich von dem Gebrauche derselben auszuschließen; welches offenbar widersprechend ist *).

Da demnach ein Eigenthumsrecht, was mehrern zugleich zustände, ungereimt ist; so kann es kein Eigenthumsrecht auf irgend eine Sache geben, das ein angebornes oder ursprüngliches Recht wäre. Denn es müßte ein solches Recht allen Menschen gemein seyn. Das Eigenthumsrecht gehört also, wie schon oben erwähnt ist, keinesweges zu den Rechten der Menschheit, weil alle Rechte der Menschheit angeborne oder ursprüngliche Rechte der Menschen seyn müssen.

Jedes Eigenthumsrecht muß demnach ein erworbenes Recht seyn. Es entsteht also die Frage: wie ein solches Recht ursprünglich erworben werde?

Nicht

*) An dem Eigenthumsrechte auf eine Sache können freilich mehrere Personen Theil haben, und es kann ihnen dieses Recht in sofern gemein seyn. Aber dann kömmt einem jeden von ihnen nur ein Theil des Eigenthumsrechtes, keinem aber dieses Recht ganz zu.

Nicht anders als durch Occupation. So lange noch niemand eine Sache occupirt hatte, waren alle Sachen herrenlos, da niemandem ein Eigenthumsrecht auf irgend eine Sache angeboren wird; und jede Art, wie ich von einem andern ein Eigenthumsrecht erhalten kann, schon Eigenthum voraussetzt. Wenn es also eine Zeit gegeben hat, wo noch niemand eine Sache occupirt hatte; so existirte damals gar kein Eigenthum. Folglich, wenn ein Eigenthumsrecht überhaupt möglich ist; so muß es ursprünglich durch Occupation erworben werden.

Durch die Occupation einer herrenlosen Sache aber entsteht ein Eigenthumsrecht auf dieselbe. Denn

1) ich habe ein angebornes Recht auf den Gebrauch aller herrenlosen Sachen. Denn ich habe, als Mensch, das Recht, meine Realität auf alle Art und Weise zu vermehren, wofern ich nur dazu keinen andern als willkührliches Mittel gebrauche (Kap. 2.). Wenn aber eine Sache herrenlos ist, also noch niemandem gehört; so kann ich auch dadurch, daß ich die Sache gebrauche, niemanden als ein willkührliches Mittel zur Beförderung meiner Realität behandeln, wofern ich nur keinen solchen Gebrauch

von ihr mache, daß ich dadurch jemandem willkührlich schade.

Vermöge dieses angebornen Rechtes darf ich mich also, im weitern Sinne des Worts, in den Besitz einer herrenlosen Sache setzen.

2) Wenn ich mich aber im weitern Sinne in den Besitz einer Sache gesetzt habe, und sie nun ausschließend nach meiner Willkühr gebrauchen will; so muß dadurch ein Eigenthumsrecht auf dieselbe wirklich geworden seyn. Denn, da ich die Sache im Besitze habe, und sie ausschließend gebrauchen will; so müßte derjenige, der es mir verwehren wollte, Gewalt anwenden. Dieses aber ist nur dann möglich, wenn ich eine Zwangsverbindlichkeit nicht erfüllen, oder, eine willkührliche Behandlung eines andern vernünftigen Wesens nicht unterlassen will (Kap. 3). Allein das ist hier schlechterdings der Fall nicht; wofern ich nur keinen solchen Gebrauch von der Sache mache, daß ich dadurch jemandem willkührlich schade. Da die Sache niemandem gehört, so kann ich auch niemandes Realität dadurch willkührlich behandeln, daß ich dieselbe auf eine für alle andern unschädliche Art gebrauche und fernerhin gebrauchen will.

Da mir also niemand den ausschließenden Gebrauch einer occupirten, herrenlosen Sache zu wehren darf, so habe ich ein Recht, dieselbe ausschließend zu gebrauchen; das ist, durch die Occupation einer herrenlosen Sache wird ein Eigenthumsrecht auf dieselbe erworben.

Man hat die Rechtmäßigkeit der Erwerbart durch Occupation auch so zu beweisen gesucht. Meine Kräfte, sagt man, sind von Natur mein Eigenthum: und was ich dadurch wirke, ohne dem Rechte eines Dritten zu schaden, das ist auch mein; ich habe es erworben; und niemand darf es mir nehmen. Wenn ich also eine herrenlose Sache in Besitz nehme, und ihr eine gewisse Form gebe, d. i. irgend eine Bestimmung an ihr durch meine Thätigkeit wirke (z. B. auf einem Acker Furchen ziehe); so darf mir niemand die von mir hervorgebrachte Form nehmen. Wer also die Sache nicht nehmen kann, ohne die Form mitzunehmen, oder zu zerstören, der darf mir auch die Sache nicht nehmen: die Sache ist mein Eigenthum geworden.

Dieses Argument ist an sich sehr richtig; nur ist es nicht allgemein genug. Es beweiset nichts für die Occupation der Sachen, denen ich

ich bei der Occupation gar keine Form gebe, sondern deren von Natur vorhandene Form völlig unverändert bleibt.

Hieraus ergeben sich unmittelbar folgende Bemerkungen. Zuvörderst: Durch den bloßen Willen, eine herrenlose Sache ausschließend zu gebrauchen, wird kein Eigenthumsrecht auf dieselbe erworben; ich muß die Sache auch in Besitz nehmen. Denn a) so lange ich die Sache nicht in Besitz genommen habe; so lange habe ich mich in kein solches Verhältniß gegen dieselbe gesetzt, daß ich andere von dem Gebrauche derselben ausschließen kann. Ich kann also auch kein Recht haben, dieselbe ausschließend zu gebrauchen; denn ein Recht auf etwas Unmögliches ist ein Unding. b) Den bloßen Willen, eine Sache ausschließend zu gebrauchen, könnten mehrere zugleich haben. Wenn also dadurch ein Eigenthumsrecht erworben würde; so könnte mehrern zugleich ein Eigenthumsrecht auf eine Sache zustehen; welches aber, dem obigen zufolge, ungereimt ist.

Hieraus folgt weiter: daß auf eine Sache, die sich nicht in Besitz nehmen läßt, auch schlechterdings kein Eigenthumsrecht statt finden kann; wie z. B. ein Eigenthumsrecht auf die Luft,

oder

oder auf die Gedanken eines andern ein Unding seyn würde.

Die Einwürfe, die man gegen die Occupation, oder gegen die Möglichkeit der Eigenthumsrechte, sofern sie durch Occupation entstehen sollen, gemacht hat, oder machen könnte, müssen nun von selbst wegfallen; da es, vermöge des vorhin entwickelten Beweises aus den höchsten Principien der Rechte und Verbindlichkeiten unmittelbar folgt: daß durch Occupation einer herrenlosen Sache ein Eigenthumsrecht auf dieselbe erworben wird. Wir wollen indessen doch den scheinbarsten von diesen Einwürfen hier berühren.

Man sagt: Jedem Menschen wird das Recht angeboren, jede herrenlose Sache nach Belieben zu gebrauchen. Wenn ich also eine Sache occupire und andere von dem Gebrauche derselben ausschließe; so kränke ich ein angebornes Recht aller andern. Folglich ist die Occupation unrechtmäßig.

Allein man übersieht hiebei den wahren Gesichtspunkt. Das Recht, was uns angeboren wird, ist das Recht, alle herrenlosen Sachen zu gebrauchen. Die bestimmte Sache, A, aber, die ich occupirt habe, ist nun keine her-

renlose Sache mehr, und es steht also niemandem das angeborne Recht zu, grade diese Sache, A, zu gebrauchen. Sein angebornes Recht, das, was herrenlos ist, zu gebrauchen, habe ich ihm keinesweges genommen.

Offenbar ist das angeborne Recht auf die herrenlosen Sachen nicht schlechthin uneingeschränkt; sondern es wird uns nur ein Recht angeboren, alle herrenlosen Sachen zu gebrauchen, in so weit sie nicht schon von einem andern gebraucht werden. Denn eine Maxime, wonach man sich einen völlig uneingeschränkten Gebrauch der herrenlosen Sachen gestatten, und dieselben auch gebrauchen wollte, in so weit sie schon von einem andern gebraucht würden; eine solche Maxime, sage ich, würde auf lauter Widersprüche führen, wenn sie allgemein befolgt würde. Folglich darf niemand nach einer solchen Maxime handeln; und wenn ich also eine herrenlose Sache occupirt habe, und sie forthin allein gebrauchen will; so darf mir das niemand verwehren; ich habe also ein Recht dazu.

Zusatz.

Nach **Grotius** sind ursprünglich alle Menschen Eigenthümer von allen Sachen. Das

kann

kann aber nicht so viel heißen, als wenn ursprünglich jeder Einzelne ein Eigenthumsrecht auf jede Sache hätte. Denn das wäre ungereimt, da ein Eigenthumsrecht auf eine Sache, das mehrern zugleich zusteht, widersprechend ist, wie ich oben gezeigt habe. Die Meinung des großen Mannes ist vielmehr diese: Alle Menschen zusammengenommen haben das Eigenthumsrecht auf eine jede Sache, und jeder Einzelne hat also an diesem Eigenthumsrechte Theil; niemandem aber stehet ursprünglich dieses Recht auf irgend eine Sache ganz und ungetheilt zu.

Nach dieser Idee kann nun niemand ein vollständiges Eigenthumsrecht durch Occupation einer Sache erwerben. Denn da alle übrigen an dem Eigenthumsrechte auf diese Sache bereits Antheil haben; so würde die Occupation den Rechten derselben widerstreiten und also moralisch unmöglich seyn. Daher behauptet auch **Grotius**: daß ein vollständiges Eigenthumsrecht eines Einzelnen ursprünglich nur durch Verträge habe entstehen können, wodurch ihm die übrigen ihren Antheil an dem Eigenthumsrechte auf eine gewisse Sache abgetreten hätten.

Allein

Allein die ganze Vorstellungsart ist unrichtig. Denn 1) das Eigenthumsrecht kann auf keine Art ein ursprüngliches Recht, es kann mir weder ganz noch getheilt angeboren seyn, sondern es muß erworben werden. 2) Der Vertrag, worauf **Grotius** die Erwerbung eines Eigenthumsrechts gründet, ist eine bloße Erdichtung Denn dieser Vertrag, den doch alle Menschen mit dem Erwerber eines Eigenthumsrechtes müßten abgeschlossen haben, ist nie wirklich gewesen, und kann auch nie wirklich seyn. Denn wenigstens können die Menschen, die noch nicht wirklich sind, weder ausdrücklich noch stillschweigend ihre Einwilligung geben. Und das müßten sie doch. Denn es würde ihnen eben sowohl als allen übrigen ein Eigenthumsrecht auf die Sache angeboren, über welche der Vertrag abgeschlossen werden sollte: weil von Natur alle auf alles ein Eigenthumsrecht haben sollen.

Pufendorf gründet das erste Entstehen des Eigenthumsrechts gleichfalls auf einen Vertrag. Nach seiner Idee aber sind alle Sachen ursprünglich herrenlos. Jeder hat ein Recht, sie zu gebrauchen, niemand aber ein ausschließendes Recht. Ein solches ausschließendes Recht erwirbt jemand durch einen Vertrag, wodurch

alle

alle übrigen, ausdrücklich oder stillschweigend einwilligen, daß er die Sache eigenthümlich besitzen solle. Indessen würde es auf diese Art gar kein Eigenthumsrecht geben, wenigstens kein sicheres und fortwährendes. Denn, wenn mein Eigenthumsrecht auf der Einwilligung aller übrigen Menschen beruhte (und offenbar hätte doch der eine so gut seine Stimme als der andere), so würde es, wenn ich auch mit allen existirenden Menschen einen Vertrag abgeschlossen hätte, doch wieder aufhören, wenn wieder andere Menschen geboren würden, die mir ihre Einwilligung noch nicht gegeben hätten, oder auch, welches nur zu oft der Fall seyn würde, nicht geben wollten.

Roußeau, dessen Ideen über die ursprünglichen und erworbenen Rechte auf die Revolution bei unsern Nachbarn jenseit des Rheins — ohne und durch ihre Schuld – einen so großen Einfluß gehabt haben, Roußeau also ist zuvörderst der Meinung, daß ursprünglich alle Dinge allen Menschen gehören *). Daraus folgert er weiter: daß durch Occupation kein Eigenthumsrecht entstehen könne. Seiner Meinung nach hat derjenige, der eine Sache in Besitz

*) Disc. sur l'orig. de l'ineg. Second. part.

sitz nimmt, gar kein Recht auf dieselbe, sein vorgebliches Recht ist nichtig (un droit précaire); denn es gründet sich blos auf Gewalt, und wenn ihm jemand die in Besitz genommene Sache mit Gewalt wieder nimmt, so hat er nicht den mindesten Grund, sich zu beklagen, da sich dieser auf den nämlichen Rechtstitel, auf Gewalt, gründet. Es ist gar nichts gesagt, wenn ich vorgebe: daß ich mir dieses Stück Land durch meiner Hände Arbeit zu eigen gemacht habe. Denn werden mir die übrigen antworten, was berechtigt dich, auf unsere Unkosten für diese Mühe bezahlt zu werden, da wir es dir nicht geheißen haben, dieselbe zu übernehmen.

Der aufmerksame Leser von Roußeaus Schriften wird nur zu oft daran erinnert, daß es diesem in vieler Absicht vortrefflichen Schriftsteller allenthalben an allgemeinen Vernunftprincipien fehlt. Er verläßt sich auf das, was er freilich im hohen Grade besaß, und was man gemeinen Menschenverstand nennt. Aber bei Aufsuchung der letzten Gründe der Dinge, und insbesondre unsrer Rechte und Verbindlichkeiten reicht man damit nicht aus. Unsre Räsonnements darüber müssen durchaus auf allgemeine, und unwidersprechliche Vernunftprincipien

zurück=

zurückgeführt werden; da dies die einzige Quelle ist, woraus sich dergleichen Wahrheiten vernünftigerweise ableiten lassen.

Zu den Stellen, die jene unangenehme Erinnerung geben, gehört auch die vorstehende. Es kann nichts oberflächlichers geben, als Rousseaus Gedanken über die Occupation.

Denn 1) ist es falsch, daß ursprünglich alle Dinge allen Menschen gehören. Sie gehören ursprünglich niemandem. Denn es kann niemandem irgend ein Eigenthumsrecht auf irgend eine Sache, weder ganz noch getheilt, angeboren werden. Daher verübe ich 2) schlechterdings keine Gewalt gegen irgend jemanden, wenn ich eine völlig herrenlose Sache in Besitz nehme; und es muß eine solche Besitznehmung erlaubt seyn, da sie, wie oben gezeigt ist, mit dem höchsten Sittengesetze übereinstimmt. Aber 3) wenn mir jemand eine Sache, die ich occupirt habe, mit Gewalt wieder nimmt; so habe ich allerdings Ursache, mich zu beklagen, und er gründet sich keinesweges auf eben den Rechtstitel, worauf ich mich gründe. Ich habe Grund mich zu beklagen: Denn da ich die Sache occupirt habe, und sie also zu meinem Gebrauche behalten will; so muß derjenige,

der sie mir nimmt, physische Gewalt gegen mich anwenden. Dies aber darf er schlechterdings nicht, da ich niemanden willkührlich behandle. Er gründet sich nicht auf den nämlichen Rechtstitel, als ich: denn da ich die Sache occupirte, war sie herrenlos; aber jetzt, da er sie in Besitz nehmen will, ist sie bereits in jemandes Eigenthume.

Roußeau widerspricht sich auch in dieser Materie am Ende selbst. Dies siehet man unter andern aus der Stelle *), wo er erklären will, wie eine bürgerliche Gesellschaft rechtmäßigerweise entstehe und nur allein entstehen könne. Die Menschen, sagt er, haben sich in politische Verbindungen eingelassen, um durch gemeinschaftliche Kraft ihr Eigenthum zu vertheidigen; sie haben sich durch einen Vertrag ihre Besitzthümer gegenseitig zugesichert. Dies hält er für eine rechtmäßige Entstehungsart der politischen Verbindungen; denn er verwirft andere Entstehungsarten, „weil sie unrechtmäßig seyen.„ Allein das ist ein Widerspruch. Denn ursprünglich entstehet alles Eigenthum (rechtmäßig oder nicht) durch Occupation. Soll also die

*) Am angeführten Orte.

die Occupation unrechtmäßig seyn; so ist jeder Vertrag der Menschen, wodurch sie sich ihre Besitzungen gegenseitig zusichern, schlechterdings nichtig. Denn er ist an sich moralisch unmöglich, weil er ein Vertrag ist, wodurch etwas an sich unrechtmäßiges (das durch Occupation erworbene Eigenthum) vertheidigt werden soll.

Ist aber die Meinung gar diese: daß auch das zu vertheidigende Eigenthum selbst ursprünglich durch einen Vertrag entstanden seyn müsse; so fällt Roußeau in den Widerspruch, den wir vorher entwickelt haben. Ein solcher Vertrag ist nicht möglich, da nach Roußeaus Idee ursprünglich alle Dinge allen Menschen gehören sollen.

Sechstes Kapitel.

Vertrag.

Alle Rechte, die uns nicht angeboren sind, müssen erworben werden. Die Occupation war eine Art, Rechte zu erwerben. Eine andere Art ist die Uebertragung. Diese geschieht durch Verträge. Die Lehre von den Verträgen

gen ist von der größten Wichtigkeit, da von der Heiligkeit der Verträge die ganze politische Glückseligkeit des Menschen abhängt.

Jemandem Etwas leisten heißt, Etwas wirklich machen, was die Erreichung seiner Zwecke befördern soll. Dies kann aber sowohl dadurch geschehen, daß man Etwas thut oder unterläßt, als auch dadurch, daß man Etwas leidet oder nicht leidet. Jemandem Etwas versprechen heißt, erklären, daß man ihm Etwas leisten wolle, und ein Versprechen annehmen heißt, erklären, daß man sich das Versprochene wolle leisten lassen. Ein angenommenes Versprechen heißt ein **Vertrag**. Der Versprechende und Annehmende werden gemeinschaftlich die **Paciscenten** genannt.

Durch einen Vertrag übernehme ich eine Zwangsverbindlichkeit, dasjenige zu leisten, was ich verspreche; und derjenige, dem ich es verspreche, erwirbt ein Zwangsrecht auf diese Leistung. Denn, wenn ich jemandem Etwas zu leisten versprochen habe, und er es angenommen hat; so habe ich ihn bestimmt, daß er bei der Einrichtung seiner Handlungen zur Erhaltung und Beförderung seiner Realität auf das ihm zu leistende rechnet. Dürfte

ich nun diese Leistung unterlassen; so wäre seine Realität ein Spiel meiner Willkühr, und ich dürfte ihn als ein willkührliches Mittel zu Beförderung der meinigen betrachten. Da ich aber eine Zwangsverbindlichkeit habe, dies zu unterlassen; so habe ich eine Zwangsverbindlichkeit, das zu leisten, was ich versprochen habe, und derjenige, dem ich es versprochen habe, hat also ein Zwangsrecht auf diese Leistung.

Wenn aber derjenige, dem ich etwas verspreche, seine Einwilligung nicht erklärt, oder, mein Versprechen nicht annimmt; so erwirbt er kein Zwangsrecht auf das, was ich versprochen habe, und für mich entsteht keine Zwangsverbindlichkeit, dasselbe zu leisten. Denn, wenn er mein Versprechen nicht annimmt; so will er entweder das, was ich verspreche, zu seinen Zwecken gar nicht gebrauchen oder wenigstens kann ich schlechterdings nicht wissen, daß er bei Erhaltung und Beförderung seiner Realität darauf rechnen wolle. Denn das Wollen ist etwas Inneres und kann von mir ohne äußere Zeichen, d. i. ohne eine Erklärung schlechterdings nicht erkannt werden. Wenn ich also die Leistung unterlasse; so vermindere ich seine Realität schlechterdings nicht willkührlich.

Also habe ich keine Zwangsverbindlichkeit zu dieser Leistung, weil keine andere Zwangsverbindlichkeiten möglich sind, als die Verbindlichkeiten, andere vernünftigen Wesen nicht nach blos willkührlichem Belieben zu behandeln. Folglich hat auch derjenige, dem ich etwas zu leisten versprach, der aber mein Versprechen nicht annahm, auch kein Zwangsrecht auf diese Leistung erworben. Wenn er mich also zwingen will, so darf ich ihn mit Gewalt daran verhindern.

Noch mehr! Wenn ich erkläre, daß ich jemandem etwas leisten will, und dieser es nicht annimmt, so darf ich es ihm nicht aufdringen. Denn es könnte seyn, daß das zu Leistende, ohne mein Wissen, der Realität desselben zuwider wäre, oder daß er dies wenigstens glaubte, kurz! es könnte seyn, daß er das, was ich ihm leisten will, nicht haben wollte. Wollte ich dasselbe nun dennoch leisten, so würde ichs ihm mit Gewalt aufdringen. Allein Gewalt ist nur dann moralisch möglich, wenn jemand eine Zwangsverbindlichkeit nicht erfüllen will, welches hier auf keine Weise der Fall ist.

Man kann also überhaupt niemandem Etwas mit Gewalt aufdringen, wovon man

glaubt, oder auch gewiß weiß, daß es gut für ihn sey *). Denn niemand hat (wofern er dieselbe nicht übernimmt) eine Zwangsverbindlichkeit gegen mich, etwas Gutes von mir anzunehmen, sondern schlechterdings nur, meine Realität nicht willkührlich zu vermindern. Ein Zwangsrecht also, für jemanden etwas Gutes wirklich zu machen, was er nicht haben will, ist ungereimt. Da nun Gewalt nur bei der Verfolgung eines Zwangsrechts moralisch möglich ist, so ist es in allen möglichen Fällen schlechthin unrecht, wenn man jemandem etwas Gutes aufdringt, was er nicht haben will, wofern er nicht vorher die Zwangsverbindlichkeit, dasselbe anzunehmen, übernommen hat.

Was wird nun zur Gültigkeit eines Vertrages überhaupt erfordert?

1) Das, was ich zu leisten verspreche, muß physisch möglich seyn. Denn ich kann keine Verbindlichkeit zu Etwas übernehmen, das physisch unmöglich ist, weil überhaupt jede Verbindlichkeit zu etwas physisch Unmöglichem ein Unding ist. Die Vernunft kann sich nicht selbst wider-

*) Beneficia non obtruduntur.

widersprechen, und also Etwas, das sie für unmöglich erkennt, nicht durch ihr Sittengesetz für nothwendig erklären. Was ich soll, das muß ich auch können *). Wenn ich also etwas physisch Unmögliches zu leisten verspreche, so kann dadurch keine Zwangsverbindlichkeit für mich entstehen, und derjenige, dem ich es verspreche, kann dadurch kein Zwangsrecht auf diese Leistung erwerben.

2) Das, was ich zu leisten verspreche, muß moralisch möglich seyn. Denn, wenn es moralisch unmöglich ist, so kann für mich keine Zwangsverbindlichkeit dazu entstehen. Denn widrigenfalls, wenn diese Verbindlichkeit entstände, so wäre nun das Versprochene moralisch nothwendig und doch moralisch unmöglich. Und das ist ungereimt. Folglich kann auch derjenige, dem ich etwas moralisch Unmögliches zu leisten verspreche, keinesweges ein Recht auf diese Leistung erwerben. Der Vertrag ist an und für sich ungültig.

3) Das Versprechen und und die Annahme müssen frei, d. i. nicht blos und allein durch physische Gewalt erzwungen seyn. Denn ein Ver-

*) Ultra posse non datur obligatio.

Versprechen, oder eine Annahme eines Versprechens, die blos und allein durch physische Gewalt erzwungen wären, sind gar keine Handlungen meines eignen Willens; d. i. sie sind kein Versprechen und keine Annahme. Also ist auch ein Vertrag, wobei ein solches Versprechen, oder eine solche Annahme des Versprechens statt fände, ein Unding.

Dies ist aber nicht so zu verstehen, als wenn jeder Vertrag nichtig wäre, wobei der Versprechende mit Gewalt zu seinem Versprechen gezwungen wird. Denn, wenn ich nur in so weit gezwungen werde: daß ich eine gewisse Sache versprechen muß, weil ich mich widrigenfalls einem noch größern Uebel aussetzen würde, dem ich entgehen will; dergestalt, daß es mir physisch möglich bleibt, das Versprechen zu verweigern, wenn ich mich diesem größern Uebel unterziehen will, so bin ich verbunden, das Versprechen zu halten, vorausgesetzt, daß das Versprochene moralisch möglich sey; und daß die Uebernehmung des größern Uebels, welches ich durch mein Versprechen vermeide, moralisch möglich gewesen wäre. Denn nun ist mein Versprechen eine freie Handlung meines eignen Willens; ich habe, nach eigener Willkühr, das kleinere Uebel dem größern vorgezogen.

Frei-

Freilich kann derjenige, der mich auf diese Art zu einem Versprechen zwingt, unrecht handeln, und ich darf alsdann Gewalt mit Gewalt vertreiben; oder, wenn ich das nicht kann, nachher eine Schadloshaltung fordern. Aber mein Versprechen muß ich halten.

4) Der Wille des Versprechenden und Annehmenden muß hinreichend, d. i so erklärt seyn, daß er aus den gebrauchten Zeichen hermeneutisch gewiß ist. An sich wird eigentlich nur der Wille selbst zu einem Vertrage erfordert. Aber das Wollen ist eine innere Handlung, und kann ohne äußere Zeichen nicht erkannt werden. Daher entstehet z. B. kein Vertrag, wenn jemand ein Versprechen annimmt, das ich ihm offenbar nur im Scherze gebe. Eine hinreichende Erklärung des Willens muß aber dem wirklichen Willen völlig gleich gelten. Denn, wenn ein vernünftiges Wesen nicht die Zwangsverbindlichkeit hätte, das für seinen wirklichen Willen gelten zu lassen, wovon es hinreichend erklärt, daß es sein Wille sey; so wären die andern ein Spiel seiner Willkühr, und könnten von demselben als bloße Mittel zur Beförderung seiner Realität behandelt werden.

Uebrigens kann man auf eine doppelte Art erklären, daß man eine gewisse Sache wolle. Einmal ausdrücklich, d. i. durch Worte, und sodann stillschweigend, d. i. durch Begehung oder Unterlassung solcher Handlungen, die man nicht begehen oder unterlassen könnte, wenn man diese Sache nicht wollte. Bei einem Vertrage bleibt es der Willkühr eines jeden überlassen, auf welche Art er seinen Willen zu erklären für gut findet. Seine natürliche Freiheit kann hier nicht eingeschränkt werden.

Siebentes Kapitel.

Recht aus Beleidigungen.

Jemanden beleidigen heißt in der weitern Bedeutung, willkührlich und absichtlich Etwas wirklich machen, das einem Rechte desselben entgegen ist; und wenn dies ein Zwangsrecht ist, so ist es eine Beleidigung im engern Sinne, in welcher engern Bedeutung das Wort in der Folge immer genommen werden soll. Derjenige, gegen dessen Recht etwas gethan wird, ist der Beleidigte, und derjenige, der es thut, der Beleidiger. Der Beleidigte ver=

vertheidigt sich, sofern er physische Gewalt anwendet, die Beleidigung zu verhindern.

Durch eine Beleidigung erwirbt der Beleidigte ein doppeltes Recht:

1) Das Recht der Vertheidigung. Denn, wer mich beleidigt, der unternimmt etwas gegen mein Zwangsrecht. Nun aber darf ich mein Zwangsrecht mit physischer Gewalt zur Ausführung bringen, folglich auch eine Verletzung desselben mit physischer Gewalt verhindern, weil das erstere ohne das letztere unmöglich wäre: das ist, ich habe das Recht, mich gegen eine Beleidigung zu vertheidigen.

Eine Vertheidigung wird eine **Vertheidigung im engern Sinne** genannt, sofern dadurch die Fortsetzung einer schon angefangnen Beleidigung verhindert werden soll, und sie heißt ein **Zuvorkommen** (Prävention) sofern ich dadurch eine noch bevorstehende Beleidigung verhüten will. Daher sich das Vertheidigungsrecht eintheilt in das **Vertheidigungsrecht im engern Sinne** und in das **Präventionsrecht.**

Bei jeder Vertheidigung darf ich jedes mögliche Zwangsmittel gebrauchen, was zur Ab-

Abwehrung der Beleidigung nothwendig ist. Denn dürfte ich nur irgend ein Mittel nicht gebrauchen, was doch zur Verhinderung einer Beleidigung nothwendig wäre; so wäre ich verbunden, zu leiden, daß jemand gegen mein Zwangsrecht handelte, und so meine Realität willkührlich verminderte. Da dies aber widersprechend ist, so giebt es gar kein, auch noch so großes Uebel für den Beleidiger, was ich nicht wirklich machen dürfte, wenn es zur Verhinderung einer Beleidigung nothwendig ist. Daher darf ich selbst den Beleidiger tödten, wenn ich mich auf keine andre Art gegen die Beleidigung zu schützen weiß *). Das Recht des Beleidigten ist **unendlich**. Freilich kann ich innerlich, in meinem Gewissen verbunden seyn, von meinem Rechte etwas nachzulassen, und lieber eine Beleidigung, ganz oder zum Theil, über

*) Hieraus siehet man die Möglichkeit dessen, was oben angedeutet wurde, daß nämlich jemand ein Recht auf das Leben eines andern haben kann, wenn gleich dieses Recht schlechterdings unveräußerlich ist, und also niemand dasselbe einem andern übertragen darf. — Danach wird sich die Frage über die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen in einem Staate weiter unten entscheiden lassen.

über mich ergehen zu lassen, als den Beleidiger zu tödten, oder ein anderes großes Uebel gegen ihn zu verhängen. Aber die Gewissensverbindlichkeiten gehen uns nichts an, wo blos von dem strengen Rechte die Rede ist.

Bei der Ausübung des Präventionsrechts wird vorausgesetzt, daß die Beleidigung, der ich mit Gewalt zuvorkommen will, gewiß sey. Denn sonst würde ich auf eine strafbare Art dem Rechte der guten Schätzung entgegen handeln, was dem andern zusteht, und seine natürliche Freiheit beschränken.

Auch bei der Wahl der Zwangsmittel, die ich gegen einen Beleidiger gebrauchen will, muß alles von meinem eignen Urtheile abhängen. Ich darf jedes Zwangsmittel gebrauchen, was ich selbst zur Abwehrung der Beleidigung für nothwendig erachte. Denn, wenn jemand eine Zwangsverbindlichkeit gegen mich hat, so bin ich Richter, wie oben bewiesen ist. Mir allein stehet das Urtheil darüber zu, ob die Verbindlichkeit erfüllt werden solle. Folglich muß auch mir allein das Urtheil darüber zukommen, welche Mittel nöthig seyen, die Erfüllung derselben zu erzwingen, wenn sie der Verpflichtete nicht erfüllen will. Denn das erstere ist ohne das an-

andere nicht möglich. Wenn irgend ein Zwangsmittel, das ich für nothwendig erachte, die verweigerte Erfüllung einer Zwangsverbindlichkeit zu erzwingen, nicht angewandt wird, so wird auch, nach meinem Urtheile, die Erfüllung dieser Verbindlichkeit nicht bewirkt. Wenn ich also dieses Mittel nicht anwenden dürfte; so hieße das: ich dürfte nicht entscheiden, daß die Verbindlichkeit erfüllt werden solle. Noch mehr! Wer mir den Gebrauch der Mittel, die ich selbst für nothwendig halte, verwehren, und mir andere vorschreiben wollte, der würde sich ein Recht über mein Urtheil anmaßen, also meine natürliche Freiheit einschränken und mich beleidigen. Ich darf also gegen einen Beleidiger alle möglichen Zwangsmittel gebrauchen, die ich selbst für nothwendig halte, die Beleidigung zu verhindern.

Wenn ich aber gegen einen Beleidiger ein Zwangsmittel gebrauche, wodurch ich ihm wissentlich ein größeres Uebel zufüge, als zur Abwehrung der Beleidigung nöthig ist; so handele ich unrecht: es ist dies alsdann eine Beleidigung von meiner Seite. Denn aller Zwang gegen einen andern ist nur in sofern möglich, als dieser eine Zwangsverbindlichkeit nicht er-

füllen

füllen will; also gegen einen Beleidiger nur in sofern, als es zur Verhinderung der Beleidigung nothwendig ist. Was darüber ist, das ist schlechthin unrecht. Daher handele ich ferner unrecht, wenn ich dem Beleidiger zwar keine Uebel zufüge, die ich nicht zur Verhinderung der Beleidigung für nöthig halte, wenn ich mich aber in der Beurtheilung dieser Mittel durch meine Schuld irre, und also durch meine Schuld größere Uebel für nöthig halte, als in der That nöthig sind Wenn es demnach erweislich ist, daß ich mich auf diese Art durch meine Schuld geirrt habe; so kann es der Beleidiger als eine Beleidigung von meiner Seite betrachten, daß ich ihm größere Uebel zugefügt habe, als zur Abwendung der Beleidigung nothwendig waren.

Nach diesen Begriffen kann auch das Recht der Nothwehr leicht beurtheilt werden; denn es ist eine besondere Art von Vertheidigungsrecht. Nur muß man es nicht mit dem sogenannten Nothrechte verwechseln, welches eigentlich nicht sowohl ein Recht, als vielmehr ein Aufhören aller Rechte und Verbindlichkeiten ist. Denn es soll das Recht seyn, von einer vollkommnen Verbindlichkeit in den Fällen eine Ausnahme zu machen, wo ihre Erfüllung der Selbsterhaltung wegen, unmöglich ist.

Durch

Durch eine Beleidigung erwirbt der Beleidigte

2) das **Recht der Schadloshaltung.** Denn, da jeder die Zwangsverbindlichkeit hat, mich nicht zu beleidigen, also das nicht hervorzubringen, was durch die Beleidigung wirklich wird; so hat er auch die Zwangsverbindlichkeit, dies wieder aufzuheben, wenn er es schon wirklich gemacht hat, so weit das möglich ist, d. i. der Beleidiger hat die Zwangsverbindlichkeit, mich schadlos zu halten; und wenn er diese Verbindlichkeit nicht erfüllen will, so habe ich das Recht, ihn dazu zu zwingen.

Hiebei aber wird vorausgesetzt, welches indessen schon in dem Begriffe einer Beleidigung liegt: daß die Beleidigung eine freie Handlung sey. Denn in sofern eine Handlung nicht frei ist, kann sie dem Thäter nicht zugerechnet werden.

Außer dem Rechte der Vertheidigung und der Schadloshaltung schreibt man nun dem Beleidigten noch ein sogenanntes Strafrecht zu. Eine Strafe aber, im rechtlichen Verstande, ist ein Uebel, welches ich jemandem darum zufüge, weil er mich beleidigt hat; und das Recht, einen Beleidiger zu strafen, wäre das sogenannte Strafrecht.

Allein

Allein ein solches Recht ist, ohne vorhergegangne Verträge, gar nicht denkbar. Denn ich darf gegen einen Beleidiger nur in sofern Gewalt gebrauchen, und ihm also nur in sofern Uebel zufügen, als dies zur Abwehrung der Beleidigung nothwendig ist. Wenn aber die Beleidigung bereits geschehen ist, so kann sie nicht mehr abgewehrt werden. Folglich bin ich durch die schon geschehene Beleidigung, als solche, nicht berechtigt, gegen den Beleidiger Gewalt zu gebrauchen, oder ihm irgend ein Uebel zuzufügen. Ich habe blos das Recht, eine Schadloshaltung zu fordern, und, wenn er diese leisten will, so darf ich überall keine Gewalt gegen ihn gebrauchen.

Aber, sagt man, ich habe das Recht, den Beleidiger zu strafen, weil dies ein Mittel ist, für die Zukunft ähnliche Beleidigungen zu verhüten, und ich berechtigt bin, auch den bevorstehenden Beleidigungen mit Gewalt vorzubeugen. Allein, sofern ich jemandem ein Uebel zufüge, um dadurch eine noch zukünftige Beleidigung zu verhindern, so ist das keine Strafe, sondern eine Prävention; und das Recht dazu stehet mir nicht zu, vermöge der bereits geschehenen, sondern vermöge der zu besorgenden, zukünftigen Beleidigung.

Freilich, wenn mich jemand schon beleidigt hat, so ist dadurch seine Geneigtheit, oder sein Wille, mich zu beleidigen, gewisser geworden. Ich kann daher, in der Folge, bei manchen Handlungen desselben eine Beleidigung vorhersehen, wo ich sie sonst nicht hätte vorhersehen können; folglich mein Vertheidigungsrecht in Ausübung bringen, wo ich es sonst noch nicht gedurft hätte. Also in sofern berechtigt mich die schon empfangene Beleidigung zu einem Gebrauche der Gewalt, wozu ich ohne sie noch nicht berechtigt gewesen wäre. Inzwischen ist es augenscheinlich, daß die empfangene Beleidigung nur ein Erkenntnißgrund meines Rechtes sey: ich erkenne daraus (zum Theil), daß mir eine Beleidigung bevorstehe, und daß also eine Ausübung meines Vertheidigungsrechtes statt finde; sie ist aber keinesweges der Grund meines Rechtes selbst, sie ist nicht das, wodurch ich befugt bin, in dem gesetzten Falle Gewalt zu gebrauchen, und demjenigen, von dem ich eine Beleidigung vorhersehe, ein Uebel zuzufügen; sondern der Grund dieser Befugniß liegt allein in der noch zukünftigen Beleidigung.

Uebrigens wird, wie sich versteht, durch dies alles nicht behauptet, daß rechtmäßigerweise

weise kein Strafrecht eingeführt werden könne; sondern nur, daß es nicht statt finde, wenn es nicht vorher durch besondere Verträge eingeführt ist.

Außer den bisher betrachteten Arten, ein Recht zu erwerben, giebt es weiter keine ursprünglichen d. i. solche Erwerbarten, die nicht schon ein anderes erworbenes Recht voraussetzen. Denn ein Recht muß entweder erworben werden durch eine einseitige Handlung des Erwerbers, oder durch eine einseitige Handlung irgend eines andern, oder durch eine Handlung des Erwerbers und eines andern zugleich. Das erste ist der Fall bei der Occupation, und kann nur hier der Fall seyn, da ich blos durch meinen Willen nur ein Recht auf solche Sachen erwerben kann, worauf noch niemand ein Recht hat. Das andere ist der Fall bei den Rechten aus Beleidigungen; denn übertragen kann mir niemand ein Recht durch eine einseitige Handlung; es muß nothwendig meine Einwilligung hinzukommen. Das dritte endlich ist der Fall bei den Verträgen.

Achtes Kapitel.

Unbedingte und bedingte Verträge.

Ein Vertrag wird erfüllt, wenn das wirklich gemacht wird, was in demselben versprochen und angenommen ist. Eine Bedingung bei einem Vertrage heißt alles das, von dessen Wirklichwerden, vermöge des Willens der Paciscenten, die Erfüllung des Vertrages abhängen soll. Ein Vertrag, dem eine Bedingung beigefügt ist, heißt ein bedingter, jeder andere ein unbedingter Vertrag.

Die Bedingungen bei den Verträgen sind entweder ausdrückliche oder stillschweigende Bedingungen, je nachdem sie entweder durch eine ausdrückliche Willenserklärung der Paciscenten festgesetzt werden, oder, ohne eine solche ausdrückliche Erklärung, sich von selbst verstehen.

In Absicht auf ihre Erfüllung sind die Bedingungen entweder zufällige oder nichtzufällige oder gemischte. Zufällig heißen diejenigen, deren Hervorbringung nicht von der freien Willkühr der Paciscenten, sondern blos vom Zufalle abhängt. Die Wirklichkeit der nichtzufälligen hängt blos von der freien Willkühr der Paciscenten, und nicht vom Zufalle ab;

ab; und die gemischten sind von beiden zugleich abhängig.

In Rücksicht auf den Einfluß endlich, den die festgesetzten Bedingungen auf die Erfüllung des Vertrages haben, sind dieselben entweder suspensive oder resolutive Bedingungen. Die erstern sind solche, bei deren Eintreten der Vertrag erst erfüllt werden soll, die letztern aber solche, deren Eintreten die Wirkung haben soll, daß der Vertrag nicht erfüllt wird.

Jeder bedingte Vertrag nun ist nur dann wirksam, wenn die demselben beigefügte Bedingung wirklich wird, und nur dann erst hat der Promissar das Recht, von dem Promittenten die versprochne Leistung zu fordern. Denn der Promissar erwirbt durch einen Vertrag nur in sofern ein Recht, als ihm der Promittent dasselbe übertragen will, und dieser erhält nur die Verbindlichkeit, die er übernehmen zu wollen erklärt. Bei einem bedingten Vertrage aber will der Promittent nur alsdann eine gewisse Verbindlichkeit haben, wenn die dem Vertrage beigefügte Bedingung eintritt. So lange diese folglich nicht wirklich wird, hat auch der Promittent keine Verbindlichkeit, mithin der Promissar kein Recht. Es beruhet bei einem

Ver=

Vertrage alles auf dem erklärten Willen der Paciscenten, da durch diesen alle Rechte und alle Verbindlichkeiten, die aus dem Vertrage entspringen, wirklich werden. Die Paciscenten können daher auch die Wirksamkeit des Vertrages an jede beliebige Bedingung binden, wenn diese nur nicht an und für sich unerlaubt ist.

Sobald nun eine bestimmte suspensive Bedingung eintritt, so wird das Recht des Promissars und die Verbindlichkeit des Promittenten wirklich; und sobald eine festgesetzte resolutive Bedingung eintritt, so ist das Recht des Promissars aufgehoben.

Wenn einem Vertrage eine suspensive und zwar zufällige Bedingung beigefügt ist, so erwirbt der Promissar kein Recht, wenn er diese Bedingung durch seine eigne Veranstaltung wirklich macht. Denn alsdann tritt die Bedingung doch nicht ein, die in dem Vertrage festgesetzt war; indem diese durch den Zufall wirklich werden sollte. Oder hat der Vertrag eine zufällige resolutive Bedingung; so hört das Recht des Promissars nicht auf, wenn er oder der Promittent diese Bedingung wirklich macht, aus demselben Grunde. Eben so auch umgekehrt:

kehrt: Wenn die gesetzte suspensive Bedingung nichtzufällig ist, und sie wird durch den Zufall erfüllt, so erwirbt der Promissar kein Recht; und wenn es eine resolutive Bedingung ist, so wird in dem entgegengesetzten Falle sein Recht nicht aufgehoben.

Zu den bedingten Verträgen gehören insbesondere diejenigen, wo der Promittent nur unter der Bedingung dem Promissar etwas zu leisten verspricht, daß dieser ihm dagegen auch etwas leiste. Wenn der Promissar dieses verspricht, so heißt dies das **Gegenversprechen.** Ein Vertrag, wobei ein Gegenversprechen statt findet, ist ein **gegenseitiger**, jeder andere ein **einseitiger** Vertrag.

Bei einem gegenseitigen Vertrage hat der Promittent nur in sofern die Verbindlichkeit, das Versprochene zu leisten, als das gegebne Gegenversprechen in Erfüllung gebracht wird. Denn dieses gehört zu der dem Vertrage beigefügten Bedingung, und jeder Vertrag ist nur in sofern wirksam, als die Bedingung erfüllt wird, die demselben beigefügt wird. Aber eben so auch umgekehrt. Der Promissar ist nur in sofern verbunden, sein Gegenversprechen zu halten, als das ihm gegebne Versprechen erfüllt wird. Denn dieses ist die in dem Vertra-

ge bestimmte Bedingung, unter welcher er sein Gegenversprechen gegeben hat.

Hiebei kann es nun zuweilen auf die Zeitfolge ankommen und die Frage entstehen: was zuerst geleistet werden müsse, das Versprechen oder das Gegenversprechen? Wenn hierüber in dem Vertrage ausdrücklich etwas festgesetzt ist, so hat die Sache keine Schwierigkeit. Derjenige muß seine Leistung zuerst wirklich machen, der sie zuerst wirklich zu machen versprochen hat Denn alsdann gehört dies zu der Bedingung, unter welcher der andere sein Versprechen gegeben hat. Ist aber darüber nichts ausdrücklich festgesetzt, so muß die Sache aus der Natur des Versprechens und Gegenversprechens, in Gemäßheit mit den ursprünglichen Rechten und Verbindlichkeiten, entschieden werden.

1) Das Versprechen muß zuerst geleistet werden, wenn es physisch unmöglich ist, das Gegenversprechen zuerst zu erfüllen; und wenn das Versprechen nicht zuerst erfüllt werden kann (physisch), so muß das Gegenversprechen zuerst in Erfüllung gebracht werden. Denn widrigenfalls wäre der ganze Vertrag ungültig, da der Gegenstand eines jeden Vertrages physisch möglich seyn muß.

Man

Man setze, daß ich jemandem verspreche, ihm zu einem gewissen Geschäfte tausend Thaler zu leihen, und er verspricht mir dagegen, mir von dem damit zu erwerbenden Gewinnste die Hälfte zu geben: so muß offenbar mein Versprechen zuerst erfüllt werden, denn es ist physisch unmöglich, zuerst das Gegenversprechen in Erfüllung zu bringen. Wenn ich in einem solchen Falle mein Versprechen unter dem Vorwande nicht halten wollte, daß das Gegenversprechen noch nicht erfüllt, und ich nur unter dieser Bedingung an mein Versprechen gebunden sey; so würde ich das dem Promissar übertragne Recht verletzen und ihn also beleidigen. Er dürfte mich also mit Gewalt zu der versprochnen Leistung zwingen, oder mich, im Weigerungsfalle, mit Gewalt zu einer Schadloshaltung nöthigen.

2) Wenn es auf irgend eine Weise moralisch unmöglich seyn würde, wenn der Promittent zuerst die Leistung des Gegenversprechens fordern wollte, so muß das Versprechen zuerst geleistet werden; und wenn es umgekehrt auf irgend eine Art moralisch unmöglich seyn würde, wenn der Promissar die Leistung des Versprechens zuerst verlangen wollte, so muß zu-

erst

erst das Gegenversprechen in Erfüllung gebracht werden. Denn der Gegenstand eines jeden gültigen Vertrages muß moralisch möglich seyn.

Die Unterthanen eines Staates z. B. versprechen dem Staatsoberhaupte, seinen Gesetzen zu gehorchen, und der Regent verspricht dagegen, nur solche Gesetze zu geben, die mit der Moralität bestehen können. Hier muß das Gegenversprechen nothwendig zuerst in Erfüllung gehen, weil das Gegentheil entweder physisch oder moralisch unmöglich seyn würde. Denn so lange der Regent sein Gegenversprechen noch nicht erfüllt hat, so lange hat er entweder noch gar keine Gesetze, oder er hat solche gegeben, deren Beobachtung der Moralität zuwider läuft. Im ersten Falle ist es physisch, im andern moralisch unmöglich, seinen Gesetzen zu gehorchen. Also die Unterthanen können ihr Versprechen nicht eher halten, bis das Gegenversprechen des Regenten erfüllt ist.

3) In den Fällen, wo es eben so gut physisch und moralisch möglich ist, das Versprechen zuerst zu leisten, als das Gegenversprechen, kann es entweder aus den stillschweigenden Bedingungen des Vertrages entschieden werden,

wel-

welches von beiden zuerst in Erfüllung gebracht werden müsse, oder nicht. Im letztern Falle müßte der Vertrag ohne Wirkung bleiben, wenn keiner von beiden Paciscenten sich dazu verstehen wollte, das, was er versprochen hat, zuerst zu leisten. Denn der Promissar ist nicht verbunden, sein Gegenversprechen zu erfüllen, so lange das Versprechen nicht erfüllt ist, und hier wäre auch der Promittent nur dann erst zur Erfüllung seines Versprechens verbunden, wenn das Gegenversprechen erfüllt wäre; denn er hat sein Versprechen nur unter der Bedingung der Leistung des Gegenversprechens gegeben.

Neuntes Kapitel.

Nichtige und erdichtete Verträge.

Wenn ein Vertrag ungültig ist, so erwirbt der Promissar das Recht nicht, das ihm der Promittent übertragen zu wollen erklärt (Kap. 6.). Aber es kann doch durch einen ungültigen Vertrag irgend ein anderes Zwangsrecht erworben werden. Man setze: daß ich jemandem etwas zu leisten verspreche, und daß er mir dagegen das Eigenthum einer gewissen Sache verspricht,

die aber, ohne mein Wissen, nicht ihm gehört. Sobald ich alsdann mein Versprechen erfüllt habe, so habe ich freilich das versprochne Eigenthumsrecht nicht erworben, weil mir der Promissar das Eigenthumsrecht einer fremden Sache nicht übertragen kann; aber der Promissar hat die Zwangsverbindlichkeit, mich schadlos zu halten. Denn widrigenfalls dürfte er meine Realität als ein willkührliches Mittel zu seinen Absichten gebrauchen. Ich habe also ein Zwangsrecht auf Schadloshaltung erworben. Eben der Fall tritt auch umgekehrt ein, wenn der Promittent dem Promissar ein Recht zu geben verspricht, was er ihm nicht geben kann; ohne daß der letztere dieses weiß.

Wenn also gleich ein Vertrag ungültig ist, so kann dennoch ein Zwangsrecht daraus entspringen. Sofern aber durch einen Vertrag gar kein Zwangsrecht entsteht, heißt er ein nichtiger Vertrag. Zu den Fällen, wo ein Vertrag nichtig ist, gehören folgende:

1) Wenn die Paciscenten den Gebrauch der Vernunft nicht haben. Denn alsdann existirt gar keine wahre Einwilligung, weil kein durch Vernunft bestimmter Wille vorhanden ist, folglich existirt auch eigentlich gar kein Vertrag,

trag, und es kann also kein Recht daraus entspringen. Daher sind Verträge zwischen Kindern, Betrunkenen u. s w. nichtig.

2) Wenn beide Paciscenten von dem zu leistenden Objekte, ohne ihre Schuld, eine unrichtige Vorstellung haben. Denn alsdann hat der Promittent dieses Objekt eigentlich nicht versprochen, und der Promittent hat es nicht angenommen. Es ist also keine Verbindlichkeit und kein Recht entstanden.

3) Wenn beide Paciscenten blos durch physische Gewalt zu dem Vertrage gezwungen werden. Denn alsdann ist ebenfalls eigentlich gar kein Vertrag vorhanden, weil weder der Wille des Promittenten, dem Promissar ein Recht zu geben, noch auch der Wille des leztern, dieses Recht anzunehmen existirt.

4) Wenn das zu leistende Objekt physisch oder moralisch unmöglich ist, und beide Paciscenten bei Abschließung des Vertrages dies wissen, so ist der Vertrag auch nichtig. Zuvörderst entsteht für den Promittenten keine Zwangsverbindlichkeit. Denn er kann oder darf das gegebne Versprechen nicht erfüllen, und durch die Nichterfüllung desselben wird also die Rea-

litát

lität des Promissars nicht willkührlich vermindert. Dieser wußte es überdem bei Abschließung des Vertrages, daß das Versprechen nicht erfüllt werden könne oder dürfe. Er hätte es also nicht annehmen sollen, und es ist seine Schuld, wenn dadurch ein Schaden für ihn entsteht. Eben so wenig kann auch aus einem solchen Vertrage eine Zwangsverbindlichkeit für den Promissar entspringen. Denn, ist der Vertrag einseitig, so hat derselbe in dem Vertrage keine Zwangsverbindlichkeit übernommen, und kann offenbar dadurch, daß der Vertrag nicht erfüllt wird, den Promittenten nicht beleidigen. Dies findet aber auch dann nicht statt, wenn der Vertrag gegenseitig ist. Denn der Promissar hat das Gegenversprechen nur unter der Bedingung gegeben, daß das Versprechen des Promittenten geleistet werde.

Wenn ein Vertrag als wirklich angenommen wird, der in der That nicht wirklich ist, so ist er ein erdichteter Vertrag (pactum fictum). Ein erdichteter Vertrag, wobei die Einwilligung des einen oder beider Paciscenten darum als wirklich angenommen wird, weil ihnen der Vertrag offenbar nützlich ist, heißt ein präsumirter Vertrag (pactum praesumtum, quasicontractus).

Aus

Aus einem erdichteten Vertrage kann kein Recht und keine Verbindlichkeit entspringen. Denn entweder existirt kein Versprechen des Promittenten oder keine Annahme des Promissars, oder beides nicht, weil es widrigenfalls kein erdichteter, sondern ein wirklicher Vertrag seyn würde. Wenn aber aus einem Vertrage Recht und Verbindlichkeit entspringen soll, so muß beides vorhanden seyn: Versprechen und Annahme.

Demnach kann auch aus einem präsumirten Vertrage, in so weit er blos präsumirt ist, kein Recht und keine Verbindlichkeit entspringen; denn er ist ein erdichteter Vertrag.

Die bei einem präsumirten, oder überhaupt, erdichteten Vertrage nachher hinzukommende, wirkliche Einwilligung der Paciscenten, heißt die **Anerkennung des Vertrages** (ratihabitio). Durch die Anerkennung wird der erdichtete Vertrag ein wirklicher, und erhält also alle Kraft, die einem wirklichen Vertrage zukömmt.

Wenn also jemand im Namen eines Unmündigen einen Vertrag macht, wobei die Einwilligung des letztern präsumirt wird; so braucht dieser, wenn er mündig wird, den Vertrag nicht

nicht zu halten. Wenn er ihn aber anerkennt, so ist es völlig eben so gut, als wenn er denselben selbst abgeschlossen hätte.

Zehntes Kapitel.

Persönliche Rechte; allgemeine Rechte.

Eine Verbindlichkeit, die allen vernünftigen Wesen obliegt, ist eine allgemeine, die nur Einem oder einigen obliegt, eine besondre Verbindlichkeit. Ein Recht, dem eine allgemeine Verbindlichkeit entspricht, ist ein allgemeines Recht (jus universale, non personale), dem eine besondre Verbindlichkeit entspricht, ein besondres oder persönliches Recht (jus particulare, personale). Da nun dasjenige, worauf ich ein Recht habe, entweder eine Sache, oder Etwas seyn kann, das keine Sache ist; so hat man folgende Fälle. Ein Recht kann seyn:

1) Ein allgemeines Recht auf Etwas, das keine Sache ist. Dahin gehört z. B. das Recht auf meine Person und auf den freien Gebrauch meiner Kräfte; welchem angebornen Rechte eine allgemeine Verbindlichkeit entspricht, da mir

mir schlechterdings niemand den freien Gebrauch meiner Kräfte verwehren darf, wenn ich nur dadurch niemanden beleidige.

2) Ein allgemeines Recht auf eine Sache. Dieses heißt schlechthin ein Sachenrecht (jus in re). Von der Art ist z. B. das Eigenthumsrecht auf eine Sache. Wenn eine Sache mir gehört, so kann ich sie nach meinem Belieben gebrauchen, ohne daß es mir irgend jemand verwehren darf. Diesem Rechte respondirt also eine allgemeine Verbindlichkeit:

3) Ein besondres Recht auf eine Sache (jus ad rem). Wenn mir jemand versprochen hat, mir auf eine Zeitlang ein Stück von seinem Felde einzuräumen, ohne zu bestimmen, welches? so habe ich noch kein Recht auf irgend ein Stück dieses Feldes, wodurch ich jedermann von dem Gebrauche desselben ausschließen könnte. Meinem Rechte entspricht keine allgemeine, sondern nur die besondere Verbindlichkeit des Promittenten, mir irgend ein Stück Feldes zu meinem Gebrauche zu überlassen:

4) Ein besonderes Recht auf Etwas, das keine Sache ist, als z. B. ein Recht auf eine gewisse Handlung, die mir jemand zu leisten

versprochen hat. Dieses ist ein persönliches Recht in der engern Bedeutung.

Wenn mir jemand eine bestimmte, einzelne Sache veräußert, so erwerbe ich ein Sachenrecht. Sobald er mir versprochen hat, mir das Eigenthum der Sache zu übergeben, und ich das Versprechen angenommen habe, ist auch mein Recht wirklich, die Sache zu gebrauchen, und alle andern von dem Gebrauche derselben auszuschließen. Wenn also gleich der Promittent die Sache noch im Besitze hat, so habe ich doch das Recht, allen andern, und ihm selbst, den Gebrauch derselben zu verwehren. Mein Recht wird also nicht erst dadurch wirklich, daß er mir die Sache übergiebt oder ausliefert, d. i. sie physisch in meine Gewalt bringt (traditio). Dadurch erlange ich nur den Besitz der Sache, aber nicht mein Recht auf sie.

Das Römische Recht macht hier einen Unterschied. Ihm zufolge habe ich, so lange mir die Sache noch nicht ausgeliefert ist, nur ein besonderes oder persönliches Recht g gen den Promittenten, das Recht, wonach er verbunden ist, mir die Sache auszuliefern; (ein jus ad rem) und erst dann, wenn mir die Sache wirklich übergeben ist, erhalte ich ein Sachenrecht

recht (jus in re). Allein dieser Unterschied ist nach dem Naturrechte unzulässig.

Wenn mir jemand verspricht, mir das Eigenthum einer Sache von einer gewissen Gattung zu übertragen, aber ohne eine einzelne Sache dieser Gattung zu bestimmen, die er mir übergeben will, so erwerbe ich dadurch noch gar kein Sachenrecht; sondern blos 1) das persönliche Recht gegen den Promittenten: zu fordern, daß er mir irgend eine Sache von der versprochnen Art ausliefere, und 2) das allgemeine Recht, einem jeden, der den Promittenten an der Erfüllung seines Versprechens hindern will, dieses zu verwehren.

Wenn mir jemand in einem Vertrage eine gewisse Handlung zu leisten verspricht: so erwerbe ich dadurch ein persönliches Recht in der engern Bedeutung. Denn eine Handlung eines vernünftigen Wesens ist keine Sache. Zugleich aber erhalte ich auch das allgemeine Recht gegen jedermann, zu fordern, daß niemand den Promittenten an der Leistung der mir versprochnen Handlung verhindere *).

G 2 Aus

*) Mit einem persönlichen Rechte im engern Sinne ist aber ein sogenanntes jus personalissi-

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Aus diesen Betrachtungen ersiehet man, daß die gewöhnliche Eintheilung der Rechte in Sachenrechte und persönliche Rechte falsch ist; weil es Rechte giebt, die keins von beiden sind; nämlich die allgemeinen Rechte auf Etwas, das keine Sache ist. Alle Rechte müssen demnach eingetheilt werden in allgemeine und besondre oder persönliche.

Die Fälle, welche in Rücksicht auf die durch einen gegenseitigen Vertrag zu erwerbenden Rechte statt finden können, drückt man gewöhnlich so aus: 1) do ut des; 2) facio ut facias; 3) do ut facias; 4) facio ut des. Denn, da das, was sich die Promittenten zu leisten versprechen, nur Handlungen oder Sachen seyn können; so sind nur diese Fälle möglich: durch den Vertrag sind entweder beide Promittenten gegeneinander zu gewissen Handlungen verpflichtet; oder sie sind beide zur Leistung einer Sache verpflichtet, d. i. sich etwas zu geben, oder der eine ist verpflichtet, etwas zu geben, und der andere, durch eine Handlung etwas zu leisten.

Die

lissimum nicht zu verwechseln. Dieses ist ein solches, welches auf einer bestimmten Person haftet, und von ihr keiner andern übertragen werden kann.

Die Sache, die mir jemand durch einen Vertrag zu meinem Eigenthume übergiebt, gehört entweder ihm, oder nicht; und wenn dieses ist, so weiß er entweder, daß es eine fremde Sache sey oder nicht. Im letztern Falle ist er ein **redlicher Besitzer** eines fremden Guts (possessor bonae fidei), im erstern aber ein **unredlicher** (p. malae fidei). In beiden Fällen erwerbe ich kein Eigenthumsrecht auf die mir übergebne Sache, sondern mein Erwerb ist nur **scheinbar** (adquisitio putativa.) Denn der Promittent hatte kein Recht, mir das Eigenthum dieser Sache zu übertragen. Vielmehr hat der Eigenthümer derselben das Recht, alle andere, folglich auch mich, von dem Gebrauche derselben auszuschließen. Der Eigenthümer darf also die ihm gehörige Sache, die ich in Besitz genommen habe, **evinciren**, d. i. sich wieder in den Besitz derselben setzen, und zwar, nöthigen Falls, auch mit Gewalt. **Evictionsleistung** ist die Ersetzung des Schadens, den ich durch einen Vertrag leide, wenn die mir durch denselben übergebne Sache von dem Eigenthümer evincirt wird.

Hiebei sind mehrere Fälle zu unterscheiden. 1) Wenn der Promittent ein unredlicher Besitzer der Sache ist, die er mir zu geben verspricht,

spricht, und ich nicht weiß, daß es eine fremde Sache sey; so ist er zur Evictionsleistung verbunden, wenn der Eigenthümer die Sache zurücknimmt. Denn widrigenfalls dürfte er meine Realität blos nach seiner Willkühr behandeln. Wenn ich also mein Gegenversprechen noch nicht erfüllt habe, so brauche ich es nicht zu halten, oder wenn dies bereits geschehen ist, so ist der Promittent verpflichtet, mir etwas zu leisten, was dem ihm geleisteten gleich gilt, oder, meinen Schaden zu vergüten. 2) Wenn der Promittent ein redlicher Besitzer ist, ich aber weiß, daß die Sache, die er mir veräußern will, eine fremde Sache sey; so ist er zu keiner Evictionsleistung verbunden. Denn nun kann ihm auf keine Art eine willkührliche Verminderung meiner Realität zur Last gelegt werden. Vielmehr bin ich an dem erlittenen Schaden selber Schuld, und ich hätte das Versprechen gar nicht annehmen sollen, weil ich wußte, daß dadurch das Recht eines Dritten geschmälert werde. 3) Wenn der Promittent ein unredlicher Besitzer ist, und ich es weiß, daß die Sache, die er mir veräußern will, nicht ihm gehöre, so findet aus eben dem Grunde keine Evictionsleistung statt. 4) Wenn endlich, welches der letzte mögliche Fall ist, der Promittent ein redlicher Besitzer der fremden Sache ist, die er mir

mir veräußern will, und ich es nicht weiß, daß es eine fremde Sache sey; so ist der Vertrag blos ungültig. Denn es ist offenbar, daß keiner von beiden durch diesen Vertrag den andern beleidigt, oder dessen Realität als ein willkührliches Mittel zu seinen Absichten behandelt. Es kann also aus einem solchen Vertrage unmittelbar kein Zwangsrecht zu einem Schadenersatze entspringen. Da indessen der Vertrag ungültig ist, weil ich das Recht, das mir übertragen werden sollte, nicht erwerbe, und weil ich mein Versprechen nur unter der Bedingung gegeben habe, daß das Gegenversprechen erfüllt werde; so brauche ich mein gegebnes Versprechen nicht zu halten, wenn die mir übergebne Sache von ihrem Eigenthümer evincirt wird.

Zusatz.

Als ein Mittel, die Sicherheit bei allen Arten von Verträgen, oder auch sonst in andern Fällen, zu vermehren, kann auch der Eid gebraucht werden. Ein Eid ist aber eine Versicherung, wobei man Gott anruft, die wissentliche Falschheit derselben zu bestrafen; und einen Eid leisten heißt schwören, (so wie fluchen so viel heißt als, ein böses Wesen zur Bestrafung einer gewissen Sache anrufen).

Zu

Zu einem Eide gehört also nicht grade eine Erklärung, daß man, auf den Fall eines wissentlichen Betruges, der ganzen göttlichen Gnade entsagen wolle; sondern, wenn eine solche Erklärung statt findet, so ist das nur eine besondre Art von Eid, und kann als der stärkste Schwur betrachtet werden. Wer wissentlich falsch schwört, oder das nicht hält, was er eidlich versprochen hat, heißt ein **Meineidiger**.

Die Lehre vom Eide gehört eigentlich freilich in die Moral. Da er indessen bei Verträgen vorkommen kann, so mögen hier folgende Bemerkungen einen Platz finden.

1) Wer wissentlich falsch schwört, handelt zuvörderst an und für sich darum böse, weil er wissentlich eine falsche Versicherung giebt. Denn hiebei kann er die Realität andrer nicht als Zweck, sondern nur als ein willkührliches Mittel seiner eignen Zwecke betrachten. Und zwar geschieht dieses um so mehr, je mehr die gegebne Versicherung durch den Eid verstärkt wird, und je mehr ihr also andere Glauben beimessen.

2) Indem der Meineidige falsch schwört, denkt er mit Bewußtseyn an die göttliche Gerechtigkeit,

keit, die nichts Böses, folglich auch keinen Meineid unbestraft lassen kann, (indem, unter Voraussetzung einer moralischen Weltregierung, die Glückseligkeit mit der Würdigkeit dazu, in Rücksicht auf unser ganzes Daseyn, im genauesten Verhältnisse seyn muß). Aber auch das kann ihn nicht zurückhalten; und er zeigt dadurch, daß er seinem gegenwärtigen Interesse alles übrige aufopfert.

3) Das einzige rein moralische Mittel, die Wirksamkeit des Sittengesetzes der Vernunft in uns zu verstärken, ist die Idee von Gott, als dem Sittengesetze in concreto, dem vollkommensten Ideale der Heiligkeit. Wer der Achtung für das sittlich Gute überhaupt noch empfänglich ist, bei dem muß diese Achtung im höchsten Grade verstärkt werden, wenn er sich die Idee von dem vollkommensten Ideale der Heiligkeit klar und deutlich denkt. Dies muß ihn also antreiben, dem Sittengesetze der Vernunft unbedingten Gehorsam zu leisten, so wie auch das zugleich neu belebte Gefühl seiner eignen Würde, daß er sich dem vollkommensten moralischen Wesen dadurch ähnlich mache, wenn er den Willen desselben zu seinem eignen Willen macht. Wer also, wie der Meineidige

böse

böse handelt, und, indem ers thut, zugleich klar und deutlich daran denkt, daß es dem Willen der Gottheit zuwider sey, bei dem ist die Achtung für das sittlich Gute und das Gefühl seiner eignen Würde erstorben oder unwirksam geworden. Der Meineidige ist also ein schlechter und verworfener Mensch.

4) Demohngeachtet aber ist, ohne vorhergegangne Verträge, niemand befugt, den Meineid als solchen, zu bestrafen. Denn einmal findet, ohne vorhergegangne Verträge, gar kein Strafrecht statt, wie oben gezeigt ist, und sodann handelt der Meineidige durch den falschen Schwur, als solchen, blos einer Gewissensverbindlichkeit entgegen, es kann also gegen ihn, als solchen, überall kein Zwangsrecht statt finden. Freilich, wenn bei einem Vertrage ein Paciscent sein Versprechen eidlich bekräftigt und es hernach nicht halten will, so kann er mit Gewalt dazu genöthigt werden. Aber dies würde auch ohne den Eid der Fall seyn, und wird also nicht durch denselben erst möglich gemacht. Der Paciscent übernimmt durch den Eid keine Zwangsverbindlichkeit, sondern es soll nur dadurch die bereits übernommene noch mehr bekräftigt werden. Wenn daher auch

ein Vertrag an sich ungültig ist, so kann er dadurch nicht gültig und wirksam werden, daß er eidlich bekräftigt wurde. Oder, wenn der Promittent sein Versprechen eidlich gegeben hat, der Promissar aber sein Gegenversprechen nicht halten will; so braucht der erstere sein Versprechen auch nicht zu leisten. Der Eid kann ihn weiter nicht binden, da er seine Leistung nur unter der Bedingung versprochen hat, daß das Gegenversprechen erfüllt werde.

Ob nun gleich gegen den Meineidigen, als solchen, ohne vorhergegangene Verträge, kein Zwangsrecht statt findet, und ihm, blos um des Meineides willen, kein Uebel zugefügt werden darf; so hat er doch alles Vertrauen zu seiner sittlichen Güte verwirkt; denn er hat gezeigt, daß die Achtung für das Sittengesetz und für das Ideal der Heiligkeit bei ihm erloschen oder unwirksam sey. Daher verfahren diejenigen positiven Gesetze sehr konsequent, die einem Meineidigen alle Staatsbedienungen versagen, zu deren Verwaltung Rechtschaffenheit und sittliche Güte gehört.

Mit den Eiden sind in moralischer Hinsicht gewissermaßen die Gelübde verwandt. Geloben heißt überhaupt etwas feierlich versprechen.

Ein

Ein Gelübde im engern Sinne bedeutet aber ein der Gottheit gegebnes Versprechen.

Kann nun aus einem Gelübde eine Verbindlichkeit entspringen, das zu thun, was man gelobt hat?

Da mir die Gottheit ihren Willen, mein Versprechen anzunehmen oder nicht anzunehmen, nicht ausdrücklich erklärt, so kann ich auch nicht unmittelbar erkennen, ob mein Versprechen angenommen sey oder nicht? sondern dies kann blos aus der Natur der Sache, die ich verspreche, beurtheilt werden. Ist das, was ich gelobe, etwas Gutes, so will Gott freilich, daß ich mein Versprechen erfülle. Aber die Verbindlichkeit zu diesem Guten entspringt nicht erst aus meinem Versprechen und der Annahme derselben von Seiten der Gottheit, sondern sie liegt mir ohnehin schon ob. Gelobte ich ferner etwas Böses, so wäre eine Verbindlichkeit, das Gelübde zu halten, ungereimt. Ich bin im Gegentheile verbunden, dasselbe zu brechen, und Gott kann nicht anders als dies wollen. Wer sich also bei Ablegung eines Gelübdes im Irrthume befand, und nach erlangter, besserer Erkenntniß einsieht, daß er an dem Gelübde unrecht that, der darf und

soll

soll dasselbe brechen. Wenn endlich die gelobte Sache gleichgültig ist (object. indiff. wofern es dergleichen giebt), so hat das gegebne Versprechen auch keine Verbindlichkeit, weil es unmöglich ist zu erkennen, daß es angenommen sey.

Aus einem Gelübde also entspringt gar keine Verbindlichkeit.

Eilftes Kapitel.

Verschiedne Art und Weise, wie ein Recht aufgehoben werden kann.

1) Vor allen Dingen macht der Tod allen Rechten und Verbindlichkeiten einer Person in dieser Welt ein Ende. Denn, wo die Person selbst nicht mehr existirt, da sind auch alle, ihr zustehende Prädikate, alle Rechte und Verbindlichkeiten derselben, physisch unmöglich. Durch meinen Tod werden also insbesondre auch alle Sachen, die sich in meinem Eigenthume befinden, wieder herrenlos; wofern nicht mein Eigenthumsrecht, in dem Augenblicke meines Todes, auf irgend eine Art auf einen andern übergehet.

2) Jedes Recht, selbst wenn es unveräußerlich ist, kann durch ein Verbrechen aufgehoben werden. Denn, wenn ich wissentlich die Gebote der Vernunft übertrete, so verstoße ich mich selbst aus der Klasse der vernünftigen Wesen, und verliere also in sofern, als ich dieses thue, auch die Rechte eines vernünftigen Wesens. Es ist schon oben bewiesen, daß ein Verbrechen, wodurch ich jemanden beleidige, dem Beleidigten ein unendliches Recht gegen mich giebt; daß er mir alle Uebel zufügen kann, die er zur Abwehrung der Beleidigung für nothwendig hält. Hier sind alle meine Rechte in sofern aufgehoben, als es zur Vertheidigung des Beleidigten nothwendig ist, denselben entgegen zu handeln. Davon ist selbst das Recht auf mein Leben nicht ausgenommen.

3) Ein Recht, das ich habe, kann ferner dadurch aufgehoben werden, daß ich es einem andern übertrage. Dieses gilt aber nur von den veräußerlichen Rechten; da die unveräußerlichen nicht übertragen werden können.

4) Wenn jemand mit einem andern einen Vertrag gemacht, und dieser dadurch ein Recht erworben hat; so kann besagtes Recht wieder aufgehoben werden durch beiderseitige Einwilli-

gung

gung der Paciscenten. Denn es ist nur wirklich durch den Willen des Promittenten und des Promissars; und muß also, wenn dieser Wille von beiden Seiten wieder wegfällt, auch wieder aufgehoben werden. Man kann die Sache auch als eine neue Veräußerung betrachten. Der Promissar kann das Recht, was er durch den Vertrag erworben hat, auch wieder veräußern; und wenn er also will, daß dasselbe aufhören solle, so hört es eben darum auf, indem niemand gezwungen werden darf, ein veräußerliches Recht zu behalten, was er nicht haben will *).

Wenn aber der Promissar sein Recht nicht wieder aufgeben will, so ist auch die Verbindlichkeit des Promittenten unauflöslich. Denn, wie oben bewiesen ist, wenn dieser die Leistung dessen, was er versprochen hat, nach seiner Will-

*) Der Staat kann freilich die Freiheit der Paciscenten, einen Vertrag blos durch gegenseitige Einwilligung wieder aufzuheben, in einzelnen Fällen einschränken; wo nämlich aus dem Mißbrauche derselben zu nachtheilige Folgen entspringen würden, wie z. B. bei den Eheverträgen. Aber ohne voraufgehende, positive Gesetze ist sie völlig uneingeschränkt.

Willkühr unterlassen dürfte; so dürfte er die Realität des Promissars blos nach seiner Willkühr behandeln.

Es ist also ganz unrichtig, wenn einer der neuesten, scharfsinnigen Naturrechtslehrer (Herr Schmaltz in seinem reinen Naturrecht) der Meinung ist: daß der Promittent erst dann verpflichtet sey, sein Versprechen zu halten, wenn der Promissar sein Gegenversprechen schon erfüllt habe; daß ihm aber vorher nichts verhindere, seinen Willen zu ändern, und sein Versprechen zurückzunehmen, indem er dadurch den Promissar auf keine Art als bloßes Mittel behandele. Herr S. drückt sich darüber (S. 67.) so aus: „es läßt sich kein Grund entdecken, anzunehmen, daß durch das bloße Nichthalten, von Seiten des Versprechenden, der Annehmende als bloßes Mittel gebraucht werde. Wenn man im absoluten Naturrecht ein Recht auf Wahrhaftigkeit annimmt, so ist freilich die Verbindlichkeit aller Verträge — erschlichen.„ Allein — worauf hier alles ankömmt — daß der wortbrüchige Promittent den Promissar in der That nicht als bloßes Mittel betrachte, das ist hier blos behauptet, aber nicht bewiesen. Denn der Schluß, „weil ich keinen Grund entdecke, warum ich das annehmen sollte, also ist

es

es nicht,„ kann doch von einem Denker gewiß nicht als Beweis zum Grunde gelegt seyn. Auch habe ich oben im Gegentheile bewiesen, daß der Promittent allerdings den Promissar als ein Spiel seiner Willkühr betrachten dürfte, wenn es ihm erlaubt wäre, sein gegebnes Versprechen nicht zu halten.

Bei einem einseitigen Vertrage würde, nach der Idee des Herrn S. gar keine Verbindlichkeit zur Erfüllung desselben denkbar seyn.

5) Wenn ein Vertrag unter einer resolutiven Bedingung abgeschlossen ist, so hört das Recht des Promissars auf, sobald diese Bedingung auf die Art eintritt, wie in dem Vertrage verabredet ist. Denn das Recht des Promissars kann nur in sofern wirklich seyn, als der Promittent es ihm übertragen und er es angenommen hat.

6) Ein Recht auf eine Sache hört auf, wenn die Sache untergehet. Denn, sobald die Sache nicht mehr existirt, ist jedes Recht auf dieselbe physisch unmöglich, weil es physisch unmöglich ist, dieselbe auf irgend eine Art zu gebrauchen. Geht eine mir gehörige Sache durch eine unrechtmäßige Handlung eines an-

dern unter, so hört mein Recht auf diese einzelne Sache freilich auch auf. Aber ich erhalte ein Recht auf Schadenersatz. Denn derjenige, der eine mir gehörige Sache unrechtmäßigerweise zu Grunde richtet, beleidigt mich, und ist also verbunden, dieses wieder gut zu machen, wozu ich ihm, im Weigerungsfalle, mit Gewalt anhalten kann.

7) Wenn ich ein Recht auf eine Sache nicht mehr haben will, so hört es eben dadurch auf. Denn niemand kann mich zwingen, ein solches Recht zu haben, wenn ich nicht will.

8) Wer sich eine fremde Sache zueignet, weil er aus einem längern Besitze derselben vermuthet, daß der Eigenthümer sie verlassen, oder, den Besitz derselben aufgegeben habe, der präscribirt dieselbe, und man sagt dann: das Recht des Eigenthümers sey verjährt. Kann aber das Recht des Eigenthümers durch Verjährung aufhören? Kann man durch Präscription das Eigenthum einer Sache erwerben?

Keinesweges! Denn durch die Präsumtion wird der Wille des Eigenthümers, die ihm gehörige Sache nicht mehr haben zu wollen, blos erdichtet. Denn er hat dies weder ausdrücklich,

noch

noch stillschweigend auf eine hinreichende Art erklärt. Denn, sobald er dies gethan hätte, so wäre die Dereliction gewiß, die verlassene Sache also herrenlos geworden; ich würde sie also durch Occupation und nicht durch Präscription erwerben. Aus einer erdichteten Einwilligung des Eigenthümers kann aber kein Recht auf die Sache entspringen. Denn es könnte seyn, daß dieser die Sache behalten wollte, und er hat das Recht, jeden andern davon auszuschließen.

Die Vertheidiger der Präscription berufen sich auf folgendes. Wer da weiß, sagen sie, daß eine ihm gehörige Sache von jemandem in Besitz genommen sey, und in langer Zeit nicht widerspricht, ob ers gleich könnte, der muß angesehen werden, als ob er den Besitz dieser Sache aufgegeben hätte. Warum aber muß er das? Ich kann jemandem den Gebrauch meiner Sache auf eine Zeitlang gestatten, ohne deshalb willens zu seyn, das Eigenthumsrecht auf dieselbe aufzugeben. Wenn also jemand eine mir gehörige Sache in Besitz nimmt, und ich eine ganze Zeit hindurch nichts dagegen einwende, so folgt daraus im mindesten nicht, daß ich die Sache derelinquirt habe. Auch findet

schlechterdings keine Zwangsverbindlichkeit statt, wodurch ich gehalten wäre, demjenigen, der eine mir gehörige Sache in Besitz nimmt, zu widersprechen, und ihm zu erklären, daß ich das Eigenthumsrecht auf dieselbe nicht aufgeben wolle. Denn niemand darf mich in irgend einem Falle zwingen (ohne vorhergegangene Verträge, versteht sich), meinen Willen zu erklären, sondern nur, eine betrügerische Erklärung desselben zu unterlassen *). Es kann also kein Recht auf irgend eine Sache durch Verjährung aufhören, und alle Präscription ist unmöglich.

Zwölftes Kapitel.

Erbfolge.

Unter den Gütern einer Person, im rechtlichen Verstande, begreift man alles das, was sich in ihrem Eigenthume befindet. Dahin gehören also alle Sachen, worauf sie ein Eigenthums-

*) Wenn man die Verbindlichkeit, dem Besitznehmer meiner Sache zu widersprechen, daraus ableitet, weil Sicherheit des Eigenthums für die menschliche Gesellschaft höchst wichtig sey; so ist diese Verbindlichkeit blos eine unvoll-

thumsrecht hat, so wie alle übrigen Rechte, die sie wie eigenthümliche Sachen behandeln kann, welches also nur veräußerliche Rechte seyn können. Wer durch den Tod einer Person den eigenthümlichen Besitz ihrer Güter erwirbt, der heißt ihr **Erbe**, diese Erwerbart die **Erbfolge** (Succession), und jene Person der **Erblasser**. Die Güter selbst, deren Besitz der Erbe erwirbt, heißen die **Erbschaft**. Derjenige bestimmt seine **Erbfolge** (disponit de haereditate), der hinreichend erklärt, wer sein Erbe seyn solle; und wenn der Erblasser über seine Erbfolge nichts bestimmt hat, so werden die Erben **Intestaterben** (heredes ab intestato) genannt.

Bei einer Erbfolge lassen sich also zwei Fälle gedenken. Sie ist entweder eine Intestaterbfolge oder nicht. Und es frägt sich nur: ob auch beide Fälle nach dem Naturrechte zulässig sind?

Die

vollkommene. Sie kann indessen durch den Staat zu einer vollkommnen erhoben, und die Präscription auf eine rechtmäßige Art eingeführt werden. Allein dann muß durch positive Gesetze bestimmt werden, unter welchen Bedingungen ich angesehen werden soll, als wenn ich das Recht auf meine Sache aufgegeben hätte.

Die Unmöglichkeit der Intestaterbfolge fällt aber sogleich in die Augen. Denn der Tod einer Person macht allen ihren Rechten in dieser Welt ein Ende (Kap. 11.), hebt also auch jedes Eigenthumsrecht derselben gänzlich auf. Folglich werden, in dem Augenblicke ihres Todes, alle ihre Güter schlechterdings herrenlos, wenn sie nicht vorher das Recht auf dieselben jemandem übertragen hat. Dieses aber ist nicht geschehen, wenn jemand stirbt, ohne über seine Erbschaft disponirt zu haben. Demnach kann jedermann die Güter des Verstorbenen occupiren, denn sie sind herrenlos. Folglich erhält niemand durch den Tod der Person ein ausschließendes Recht auf ihre Güter; das ist, es giebt keinen Intestaterben. Wer diese Güter zuerst occupirt, der erwirbt ein Eigenthumsrecht darauf, also nicht durch Erbfolge, sondern durch Occupation.

Man sagt zwar: es könne der Wille des Erblassers präsumirt werden; daß diejenigen seine Erben seyn sollen, die ihn am nächsten angehen, oder, für welche zu sorgen er die meiste Verbindlichkeit hat, (wie seine Blutsverwandte, insbesondre seine Kinder). Allein eine präsumirte Einwilligung ist eine erdichtete,

und

und kann niemals ein wahres, sondern nur ein scheinbares Recht begründen; und die Verbindlichkeit, für andere zu sorgen, ist eine bloße Gewissensverbindlichkeit, und kann also von niemandem, außer dem, welchem sie obliegt, mit Gewißheit beurtheilt werden. Nur der Erblasser selbst konnte beurtheilen, für wen er am meisten zu sorgen verbunden sey. Demnach sind Kinder eben so wenig Intestaterben ihrer Eltern als jeder andere. Es versteht sich aber, daß ihnen hiedurch unbenommen bleibe, die Güter ihrer Eltern zuerst zu occupiren, und sie dadurch in ihr Eigenthum zu bringen (als welches Recht einem jeden zusteht), und daß der Staat durch positive Gesetze eine Intestaterbfolge einführen könne, da dies aus anderweitigen Gründen sehr nöthig ist.

Wenn der Erblasser über die Erbschaft disponirt, also denjenigen bestimmt, der sein Erbe seyn soll; so ist dies ein dem bestimmten Erben gegebnes Versprechen. Der Erblasser verspricht: er wolle das Recht auf seine Güter ihm, dem bestimmten Erben, übertragen, und zwar unter der Bedingung, daß dieses Recht des Erben erst durch seinen (des Erblassers) Tod wirklich werde.

Dabei

Dabei giebt es alsdann zwei Fälle. Der Erbe nimmt entweder das Versprechen des Erblassers noch bei dessen Lebzeiten an, oder nicht; in welchem letztern Falle der erklärte Wille des Erblassers ein Testament heißt. Im ersten Falle entsteht ein förmlicher Vertrag, der unter einer suspensiven Bedingung (welche nämlich der Tod des Erblassers ist) abgeschlossen wird. Sobald also diese Bedingung eintritt, wird das Recht des Promissars wirklich, und er also der Eigenthümer von den Gütern des Verstorbnen. In diesem Falle findet also ein Erbschaftsrecht statt.

Auch ist ein Vertrag von dieser Art nicht etwa auf irgend eine Weise unrechtmäßig. Denn der Eigenthümer kann mit seinen Gütern machen, was er will; er kann das Recht darauf jedem beliebigen Dritten übertragen, und zwar unter jeder beliebigen Bedingung, also auch unter der suspensiven Bedingung seines Todes. Dem Promissar aber darf niemand verwehren, ein veräußerliches Recht anzunehmen, was ihm der Promittent übertragen, und was er annehmen will.

Man hat es indessen für einen Zweifel gegen die Rechtmäßigkeit dieser Art von Erbfolge gehalten, wenn man sagt: die Güter eines Menschen werden durch seinen Tod herrenlos, er kränkt also das Recht aller übrigen, wenn er bestimmen will, wer diese Güter nach seinem Tode, also zu einer Zeit, wo sie nicht mehr ihm gehören, in Besitz nehmen soll. Allein dieses Argument enthält einen Cirkel. Denn, daß die Güter des Verstorbnen durch seinen Tod herrenlos werden, das war eben zu erweisen. Sie werden es nicht, wenn er das Recht darauf, unter der suspensiven Bedingung seines Todes einem andern übertragen und dieser es angenommen hat. Wollte man aber sagen: wenn der Erblasser keinen solchen Vertrag über seine Erbschaft gemacht hätte, so würden seine Güter durch seinen Tod herrenlos geworden seyn, und jeder das Recht, sie zu occupiren, erhalten haben; welches er nun durch seine Disposition aufhebe; so würde es gar keinen Sinn haben, wenn man dies für eine Beleidigung aller übrigen ausgeben, und daraus folgern wollte, daß der Erblasser einen solchen Vertrag nicht hätte machen dürfen. Denn niemand kann mich zwingen, eine mir gehörige Sache herrenlos werden zu lassen, indem dieselbe wi-

drigenfalls gar nicht mir gehören würde, weil ich nicht alle andern davon ausschließen dürfte. Ich kann ja mein Eigenthum, wenn ich will, sogar zerstören, wodurch ich den Genuß desselben schlechterdings allen Menschen entziehe. Das kann einer Gewissensverbindlichkeit entgegen seyn. Aber verwehren darf es mir niemand *).

Ganz anders verhält es sich aber mit der vorgeblichen testamentarischen Erbfolge; wenn man unter einem Testamente, wie festgesetzt ist, nur ein solches Versprechen des Erblassers wegen der Erbfolge versteht, das vor dessen Tode nicht angenommen wird. Alsdann kann durch ein

*) Der Vertrag wegen einer Erbschaft kann einseitig und zweiseitig seyn, je nachdem der bestimmte Erbe entweder ein Gegenversprechen giebt oder nicht. Im letztern Falle enthält der Vertrag eine Schenkung. Hiebei behält entweder der Promittent (der Erblasser) sich das Recht vor, seinen Willen noch wieder ändern zu können, oder nicht. Im erstern Falle nennt man es eine Schenkung des Todes wegen (donatio mortis caussa), im andern aber eine Schenkung auf den Todesfall (donatio in eventum mortis).

ein Testament niemand ein Erbschaftsrecht erhalten. Denn man setze: Cajus, den jemand in einem Testamente zum Erben ernannt hat, habe kraft dieses Testamentes durch den Tod des Erblassers ein ausschließendes Recht auf die Güter desselben bekommen; so gäbe es widersprechende Rechte. Denn in dem Augenblicke des Todes hat der Erblasser sein Recht auf seine Güter noch niemandem übertragen, indem noch niemand das gegebne Versprechen desselben angenommen hat. Also in diesem Augenblicke hat noch niemand ein ausschließendes Recht auf diese Güter erworben. Nun aber hört in dem nämlichen Augenblicke das Recht des Erblassers selbst auf, da der Tod allen seinen Rechten ein Ende macht. Folglich sind seine Güter herrenlos und jeder kann sie occupiren. Hätte nun Cajus ein ausschließendes Recht auf diese Güter; so wäre das ein ausschließendes Recht auf Dinge, die jeder occupiren dürfte, welches sich selbst widerspricht.

Das nämliche ergiebt sich auch aus einem direkten Beweise. Ein ausschließendes Recht auf die Güter eines andern kann ich nur erwerben, wenn er mir dasselbe übertragen und ich es annehmen will. Er muß mir also versprechen, daß er mir sein Recht übertragen wolle,

und ich muß dieses Versprechen annehmen. Nun hat der Erblasser in seinem Testamente zwar versprochen, daß er mir das Recht auf seine Güter übertragen wolle. Aber zu der Zeit, da er noch lebte, habe ich sein Versprechen nicht angenommen, und zu der Zeit, wo ich das Versprechen annehmen will, existirt sein Wille und sein Uebertragungsrecht nicht mehr, weil er selbst nicht mehr vorhanden ist. Mithin kann ich durch das Testament auf keine Weise ein Erbschaftsrecht erwerben.

Die Anwendung der Kantischen Moralphilosophie hat auch in dem Naturrechte, neben dem vielen Guten, wider Verschulden manche Wendungen veranlaßt, die leicht auf Abwege führen dürften, und unter andern eine, die sich die Vertheidiger der Testamente bequem zu Nutze machen könnten. Man hat z. B. die Rechtmäßigkeit der Occupation auf folgende Art zu beweisen gesucht: Niemand, sagt man, darf mich hindern zu handeln. Wer mir aber eine occupirte Sache wieder nimmt, der hindert mich, gehandelt zu haben, und weil bei Moralität keine Zeitbedingungen statt finden (nach Kant), so ist das eben so viel, als wenn er mich hinderte zu handeln.

Die Behauptung, daß bei Moralität keine Zeitbedingungen statt finden, gehet, nach Kants Sinne, blos auf die Handlungen des freien, intelligibeln Subjektes selbst; aber gar nicht auf die äußerlichen, in der Sinnenwelt wirklichen Handlungen (wie die Occupation einer Sache), die vielmehr, als Erscheinungen den Zeitbedingungen unterworfen sind. Wenn man indessen gedachte Behauptung so uneingeschränkt anwenden könnte; so wäre es leicht, auch die Rechtmäßigkeit der testamentarischen Erbfolge zu beweisen. Man dürfte nur sagen: Wenn ich nach dem Tode des Erblassers sein Versprechen, daß er mir das Recht auf seine Güter übertragen wolle, annehme; so ist freilich wahr, daß er zu dieser Zeit den Willen, mir seine Güter zu geben, nicht mehr hat, weil er nicht mehr existirt, aber er hat diesen Willen doch gehabt; und es ist einerlei, ob jemand etwas will, oder ob er es gewollt hat, weil bei Moralität keine Zeitbedingnisse statt finden.

Ganz neuerlich hat sich Herr Heydenreich *) der Testamente angenommen, und es konnte

sei-

*) Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie. B. I.

seinem Scharfsinne nicht fehlen, die Sache derselben auf eine sehr scheinbare Art zu vertheidigen. Er sucht zuerst die gewöhnlichen Gründe gegen die Testamente zu widerlegen, und hat dabei zum Theil ein sehr leichtes Spiel. Zuerst bestreitet er diejenigen, welche es für unvernünftig halten, das Recht, über unsre Güter zu disponiren, bis über die Grenzen des Lebens hinaus, also bis auf eine Zeit auszudehnen, wo wir aufgehört haben, Personen in der Welt zu seyn; und zeigt gegen sie, daß mein Dispositionsrecht durch keine Grenzen der Zeit eingeschränkt sey; woraus er S. 175 weiter folgert: „Wiefern jedes andre Wesen mein Dispositionsrecht in dieser Ausdehnung anerkennen muß, so ist jedes verpflichtet, eine meinem Rechte gemäße Disposition zu respektiren.„

Dies scheint indessen doch nicht hinreichend zu seyn. Wenn ich eine rechtmäßige Disposition über mein Eigenthum mache; so muß freilich ein jeder meinen Willen respektiren. Das ist keinem Zweifel unterworfen. Aber, wenn der disponirende Wille nicht mehr vorhanden ist, so kann er nicht mehr respektirt werden. Sobald ich todt bin, hat mein Wille: daß dieser oder jener meine Güter bekommen solle, aufgehört, er existirt nicht mehr. Es ist also nichts

mehr vorhanden, was respektirt werden könnte. Mein völlig uneingeschränktes Dispositionsrecht über mein Eigenthum ist keinem Zweifel unterworfen. Ich kann mein Eigenthumsrecht, unter der Bedingung meines Todes, übertragen, wem ich will, und wenn dieser es bei meinen Lebzeiten annimmt, so hat er ein Zwangsrecht gegen jeden. Das ist klar. Aber wenn ich todt bin, so existirt mein Wille, ihm ein Recht zu geben, nicht mehr. Woher soll er also dieses Recht bekommen? Aus der völligen Uneingeschränktheit des Dispositionsrechtes folgt also gar nicht, daß der im Testamente verordnete Erbe ein Eigenthumsrecht auf die hinterlassenen Güter habe.

S. 181 findet es H. H. drollig, wenn man gesagt hat: testiren heiße, einen Vogel auf den Fall verschenken, da er weggeflogen seyn würde. Und doch ist das sehr treffend. Es soll zwar eine petitio principii seyn, wenn man die Testamente verwirft, weil die Güter durch den Tod herrenlos würden, indem dies letztere eben die Frage sey. Allein, wenn das die Frage seyn kann, so frage ich dagegen: Wem gehören die hinterlassenen Güter, ehe der eingesetzte Erbe seine Einwilligung erklärt? (vor Eröffnung des Testaments?) Gehören sie schon dem einges-

gesetz-

gesetzten Erben? oder gehören sie noch dem Verstorbnen?

Wenn das erstere ist, so erwirbt der Erbe ein Recht ohne seine Einwilligung; welches ungereimt ist. Nimmt man das andere, so darf sich der Erbe die hinterlassenen Güter gar nicht zueignen, weil er schlechterdings nicht wissen kann, ob nicht noch vor seiner Einwilligung der Wille des Verstorbnen geändert ist. In der Zwischenzeit vor Eröffnung des Testaments gehören die hinterlassenen Güter niemandem; und wer sie occupirt, der kann niemandes Recht kränken, weil niemand ein Recht darauf hat.

S. 187 ꝛc. folgt der direkte Beweis für die Gültigkeit der Testamente. Es wird zuvörderst sehr richtig bewiesen, daß mein Recht, über mein Eigenthum zu disponiren, durch keine Grenzen der Zeit eingeschränkt sey. Daraus folgt, nach S. 189, daß ich auch ein Testament machen darf, und daß der eingesetzte Erbe ein Zwangsrecht auf meine hinterlassenen Güter hat, „wenn es sich zeigen läßt, daß die Ermangelung der Einwilligung die Gültigkeit der Erklärung nicht aufhebt.„

Daß

Daß aber dies letztere — worauf alles ankömmt — nicht geschehe, wird S. 190 so bewiesen: „Wenn der Versprechende selbst die Einwilligung vor einem gewissen Zeitpunkte nicht erfolgt wissen will, und blos erklärt, daß, im Falle zu selbigem Zeitpunkte der andre einwilligen werde, das Eigenthumsrecht über einen gewissen Gegenstand auf ihn übergehen solle; so hebt die Ermangelung der Einwilligung vor diesem Zeitpunkte, die Gültigkeit der Erklärung des Versprechenden nicht auf.„

Es ist unläugbar: blos durch den Mangel der Einwilligung des Promissars kann die Gültigkeit des Versprechens nicht aufgehoben werden. Aber, wenn das Versprechen selbst vernichtet ist, so ist auch seine Gültigkeit aufgehoben. Wo gar kein Versprechen existirt, da kann auch kein gültiges Versprechen existiren. Der Tod aber hebt meinen Willen auf, und es ist also in dem Augenblicke, wo ich gestorben bin, gar kein Versprechen mehr vorhanden.

Der eingesetzte Erbe soll ein Zwangsrecht auf die hinterlassenen Güter erhalten, sobald er seine Einwilligung erklärt? Aber, worin soll er einwilligen? Es ist kein Wille mehr vorhanden, in den er einwilligen könnte. (Die

todten Buchstaben, die den ehemaligen Willen des Testaments bezeichnen, machen es doch nicht aus!) Die Erwerbung eines Zwangsrechts aus dem Testamente ist also auch aus diesem Grunde unmöglich, weil die Einwilligung des eingesetzten Erben widersprechend ist.

Dreizehntes Kapitel.

Verfolgung eines Rechts.

Ich **verfolge ein Recht, im weitern Sinne,** sofern ich Mittel anwende, jemanden, der eine Verbindlichkeit gegen mich hat, zur Erfüllung derselben zu bestimmen; und wenn die angewandten Mittel Zwangsmittel sind, so ist es eine **Verfolgung** meines Rechts im eigentlichen Sinne. In der weitern Bedeutung kann man also auch unvollkommne Rechte verfolgen (z. B. durch Zureden), in der engern aber nur Zwangsrechte; und zwar nur alsdann, wenn der Verpflichtete die ihm obliegende Zwangsverbindlichkeit nicht erfüllen will. Widersetzt sich der Verpflichtete den gegen ihn angewandten Zwangsmitteln, so entsteht ein Krieg; denn **Krieg** ist der Zustand derer, die gegen-

gegeneinander Gewalt gebrauchen, und er wird von Seiten dessen, der dadurch den andern beleidigt, ein **Beleidigungskrieg** (bellum offensivum), und von Seiten dessen, der sich dadurch gegen eine Beleidigung vertheidigt, ein **Vertheidigungskrieg** (bellum defensivum) genannt. Folglich ist jeder Offensivkrieg ungerecht, jeder Defensivkrieg aber gerecht *).

Wenn jemand eine Zwangsverbindlichkeit gegen mich hat, die er nicht erfüllen will, so darf ich Gewalt gegen ihn gebrauchen. Folglich, wenn ich durch einen Krieg ein Recht gegen denjenigen verfolge, der die ihm obliegende Zwangsverbindlichkeit nicht erfüllen will; so ist mein Krieg gerecht, und ein Vertheidigungskrieg. Denn, daß der Verpflichtete seine Zwangsverbindlichkeit gegen mich nicht erfüllen will, ist eine Beleidigung, wogegen ich mich durch den Krieg vertheidige. Mein Gegner also führt einen Offensivkrieg.

*) Im gemeinen Leben nennt man den Krieg öfters offensiv, sofern man darin zuerst angreift, und defensiv, sofern man den Angriff blos abwehrt. Allein darauf kömmt es hier nicht an. Es kann seyn, daß derjenige, der zuerst angreift, einen Defensivkrieg, und derjenige, der sich blos wehrt, einen Offensivkrieg führt.

Hat sich dagegen der Verpflichtete nicht geweigert, seine Zwangsverbindlichkeit zu erfüllen, so ist es eine Beleidigung gegen ihn, wenn ich Gewalt brauche (Kap. 3.); und er darf diese Beleidigung mit Gewalt abwenden. Folglich ist alsdenn der Krieg von meiner Seite offensiv und von Seiten meines Gegners ein Defensivkrieg.

Folglich führt nicht immer derjenige einen gerechten Krieg, der ein Recht verfolgt, und derjenige einen ungerechten, gegen den es verfolgt wird. Es kann auch umgekehrt seyn; es kann seyn, daß ich mein Recht auf eine ungerechte Art durch Krieg verfolge, und der Verpflichtete sich auf eine gerechte Art vertheidigt.

Derjenige, dessen Krieg gerecht ist, darf gegen seinen Feind alle möglichen Zwangsmittel gebrauchen, die er für nöthig hält. Denn das Recht des Beleidigten ist unendlich. Es giebt also weder irgend eine Kriegslist, noch irgend eine offenbare Gewaltthätigkeit, wozu er nicht befugt wäre, sobald er sie zur Erreichung seines Zweckes, d. i. zur Verfolgung seines Rechts für nothwendig erachtet. Freilich kann er in seinem Gewissen verbunden seyn, manche von diesen Zwangsmitteln nicht zu gebrauchen,

aber

aber er wäre doch dazu befugt, wenn er wollte; niemand dürfte es ihm verwehren. Ihm sind alle Sachen, alle Rechte seines Feindes, die unveräußerlichen Rechte der Menschheit nicht ausgenommen, selbst die eigne Person desselben, unter der gesetzten Bedingung, völlig preis gegeben. Er darf, wenn er es für nothwendig hält, alle Sachen seines Feindes zerstören, oder sie für sich in Besitz nehmen (das Recht der Eroberung, occupatio bellica), er darf allen Rechten desselben entgegen handeln, ja ihn seiner Freiheit und seines Lebens berauben.

Auch kömmt es hiebei gar nicht auf die Größe der ihm wiederfahrnen Beleidigung an, als wenn die härtesten Zwangsmittel nur bei den größten Beleidigungen, bei geringern hingegen nur gelindere Zwangsmittel erlaubt wären. Sondern es kömmt blos auf das Verhältniß an, was die gebrauchte Gewalt zu der beabsichteten Vertheidigung, als Mittel zum Zwecke, hat. Auch bei der allerkleinsten Beleidigung bin ich befugt, das allerhärteste Zwangsmittel zu gebrauchen, wenn es zur Abwendung derselben nothwendig ist. Denn man setze, ich wäre dazu nicht befugt, so gäbe es eine Beleidigung, die ich dem Beleidiger nicht verwehren dürfte, das ist, der Beleidiger hätte

ein Recht, mich zu beleidigen. Und das ist ungereimt.

Die Einschränkungen, welche die Pflichten der Menschenliebe dieser Begünstigung des Beleidigten beifügen, gehen uns nichts an, wo blos vom strengen Rechte die Rede ist.

Im Gegentheile nun ist derjenige, der einen ungerechten Krieg führt, zu gar keiner Gewaltthätigkeit befugt, weil widrigenfalls der Beleidigte, sein Gegner, verbunden seyn müßte, dieselbe über sich ergehen zu lassen, welches ungereimt ist. Also jede Gewalt, die er ausübt, ist eine neue Beleidigung. Auch brauche ich nicht abzuwarten, bis der Beleidiger mich angreift, sondern ich kann ihm, vermöge des oben erwiesenen Präventionsrechtes, mit Gewalt zuvorkommen.

Wer einem Kriegführenden Beistand leistet, ist ein Theilnehmer am Kriege, und sein Beistand die Kriegshülfe. Wer keiner Parthei Beistand leistet, heißt neutral, sein Zustand ist die Neutralität.

Derjenige, der einen gerechten Krieg führt, ist befugt, mich zu einer Kriegshülfe zu bewegen. Denn er darf zur Erreichung seines

Zweckes

Zweckes alle möglichen Zwangsmittel, folglich auch die Hülfe eines andern, gebrauchen. Auch darf ich ihm Kriegshülfe leisten, weil ich sogar, wenn nicht sonst etwas im Wege steht, eine unvollkommne Verbindlichkeit dazu habe. Denn das höchste Sittengesetz befiehlt, zu den erlaubten Zwecken anderer mitzuwirken. Wer aber einen gerechten Krieg führt, der hat einen erlaubten Zweck: er will sich gegen eine Beleidigung vertheidigen. Indessen kann er mich zu keiner Kriegshülfe zwingen, wenn ich sie nicht durch einen voraufgegangnen Vertrag versprochen habe. Denn niemand hat, ohne voraufgegangne Verträge, eine Zwangsverbindlichkeit, zu den Zwecken eines andern mitzuwirken, sondern nur, jede Verhinderung seiner Zwecke zu unterlassen, wobei er ihn als ein bloßes Mittel seiner eignen Zwecke betrachten würde. Von Natur hat also jeder das Recht, neutral zu bleiben, wenn zwischen andern ein Krieg entstanden ist.

Demjenigen, dessen Krieg ungerecht ist, darf niemand Beistand leisten; denn sonst dürfte er auch den Gegner desselben beleidigen, weil jede Gewalt, die in einem ungerechten Kriege verübt wird, eine Beleidigung ist.

Selbst wenn ich in einem Vertrage Kriegshülfe versprochen hätte, könnte ich doch nicht gezwungen werden, sie zu leisten. Vielmehr wäre ich verbunden, den Vertrag zu brechen, denn er wäre ungültig und moralisch unmöglich.

Der Krieg entsteht gewöhnlich aus einem Rechtsstreite, wiewohl nicht nothwendig, nämlich alsdann nicht, wenn derjenige, der ein Recht verfolgt, einen Offensivkrieg führt und Gewalt braucht, ohne daß sich sein Gegner geweigert hätte, die ihm obliegende Verbindlichkeit zu erfüllen. Ein Rechtsstreit aber ist vorhanden, wenn jemand behauptet, ein gewisses Recht zu haben, und ein andrer es läugnet. Wenn aus den Gesetzen des Rechts gezeigt wird, auf wessen Seite die Wahrheit sey, so wird der Rechtsstreit entschieden, und er wird beigelegt, wenn er durch Einwilligung der Streitenden geendigt wird, ohne entschieden zu seyn. Bei der Beilegung eines Rechtsstreites läßt man es also dahin gestellt seyn, wer eigentlich Recht habe; und bestimmt, ohne dies auszumachen, auf irgend eine Weise durch einen Vertrag, daß, und wie der Streit aufhören solle.

Das Recht, was mir bestritten wird, ist nun entweder gewiß oder ungewiß. Im ersten

Falle

Falle ist es eine Beleidigung gegen mich, wenn der Verpflichtete mein Recht bestreitet, und die demselben entsprechende, ihm obliegende Verbindlichkeit nicht erfüllen will. Ich bin daher befugt, diese Beleidigung mit Gewalt zu verhindern und ihn zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit zu zwingen.

Dieser Fall tritt ein bei allen angebornen Rechten, als welche keinem Zweifel unterworfen seyn können, wenn ich mich nicht etwa selbst durch ein Verbrechen derselben verlustig gemacht habe.

Die ungewissen Rechte können also nur erworbene seyn, also solche, die erst durch irgend eine Thatsache wirklich geworden sind. Wenn ich alsdann Gründe angebe, woraus die Wirklichkeit meines Rechts mit Gewißheit erkannt werden kann, so beweise ich mein Recht. Es giebt zwei Fälle: mein zweifelhaftes Recht kann entweder bewiesen werden, oder nicht.

1) Da ein erworbnes Recht jederzeit durch irgend eine Thatsache wirklich wird, so kann bei einem Rechtsstreite zweierlei davon in Zweifel gezogen werden. Man kann einmal die Thatsache läugnen, wodurch mein Recht soll

wirklich geworden seyn, oder man kann zweitens den Rechtstitel läugnen, das ist, behaupten, daß ich durch gedachte Thatsache das vorgebliche Recht nicht erworben habe. Der Beweis von der Existenz jener Thatsache ist der historische Beweis meines Rechts (probatio facti), und der Beweis des Rechtstitels der eigentliche **Rechtsbeweis** (deductio juris).

Auf wie vielerlei Art sowohl der erstere, historische, als auch der andere, dogmatische Beweis geführt werden können? und welches die Erfordernisse seyen, die zur Bündigkeit und Vernunftmäßigkeit derselben gehören? Das sind blos logische Fragen, deren Beantwortung hier als bekannt vorauszusetzen ist. Wir haben hier blos zu fragen: wem von beiden streitenden Theilen jedesmal der Beweis obliege?

Sobald von einem angebornen Rechte die Rede ist, so ist diese Frage leicht zu entscheiden. Denn zuvörderst kann dabei von einem historischen Beweise gar nicht die Rede seyn, weil ein solches Recht nicht erst durch eine Thatsache erworben wird; von einer Deduktion aber auch nicht, weil nicht von der Rechtmäßigkeit der Erwerbart gesprochen werden kann, wo überhaupt gar keine Erwerbart statt findet. Wer

aber behauptet, daß ich mein angebornes Recht durch eine Beleidigung gegen ihn verloren habe, der muß das beweisen. Denn, kraft eines ebenfalls angebornen Rechts, bin ich so lange als ein ehrlicher Mann zu betrachten, bis das Gegentheil bewiesen ist.

Wenn aber über ein erworbnes Recht gestritten wird, und ich behaupte, daß eine gewisse Thatsache geschehen sey, wodurch ich dasselbe will erworben haben, und mein Gegner läugnet diese Thatsache; so liegt der Beweis mir ob *).

Denn man setze: nicht ich, sondern mein Gegner sey zu dem Beweise verbunden; so wäre er auch verbunden, mein Recht anzuerkennen, wenn er den Beweis nicht führen könnte. Da nun der Beweis von der Nichtexistenz einer vergangnen Thatsache gewöhnlich unmöglich ist (wie die Logik lehrt), so könnte ich durch eine völlig willkührliche Behauptung einer geschehenen Thatsache ein Recht erwerben, und so blos willkührlich meinem Gegner eine Verbindlichkeit auflegen. Welches ungereimt ist.

Umge-

*) Affirmanti factum incumbit probatio.

Umgekehrt aber verhält es sich mit dem Rechtstitel. Wenn über die Thatsache kein Streit ist, sondern mein Gegner nur läugnet, daß ich mein vorgebliches Recht auf eine rechtmäßige Art erworben habe, ich aber dieses behaupte; so liegt ihm der Beweis ob *). Denn vermöge des angebornen Rechts der guten Schätzung (Kap. 4) muß so lange, bis das Gegentheil bewiesen ist, angenommen werden, daß ich recht gehandelt habe.

Wer also im Besitze einer Sache oder eines Rechts ist, der muß so lange als rechtmäßiger Besitzer betrachtet werden, bis das Gegentheil erwiesen ist. Selbst, wenn die Rechtmäßigkeit seiner Erwerbart eigentlich zweifelhaft wäre (wenn die Wahrscheinlichkeitsgründe dafür und dawider völlig gleich sind), so müßte doch angenommen werden, daß sein Besitz rechtmäßig sey **). Wer dies, unter der gesetzten Bedingung, nicht anerkennen und mir die Sache, die ich besitze, nehmen will, der kränkt mein angebornes Recht der guten Schätzung, und mir stehet gegen ihn das volle Recht des Beleidigten zu.

Sobald

*) Neganti titulum juris incumbit probatio.

**) Beati possidentes.

Sobald nun ein Rechtsstreit durch einen vollgültigen Beweis entschieden ist, so ist mein vorgegebnes Recht und die entsprechende Verbindlichkeit meines Gegners gewiß. Wenn dieser also nun seine Verbindlichkeit nicht erfüllen will; so bin ich befugt, Gewalt zu gebrauchen, und, falls er sich auch dieser widersezt, mein Recht durch Krieg zu verfolgen.

2) Wenn aber mein zweifelhaftes Recht nicht erweislich ist (so wenig als das Gegentheil), so kann unser Rechtsstreit nicht entschieden werden. Wir sind alsdann verbunden, eine Beilegung des Streites zu versuchen, und wenn das auch nicht geht, und ein Krieg darüber ausbricht, so ist dieser Krieg, dem vorigen zufolge, von Seiten desjenigen als gerecht zu betrachten, der im Besitze des Bestrittnen ist.

Wollen aber beide Theile ihren Rechtshandel beilegen, so kann dies durch jeden beliebigen Vertrag geschehen. Wenn sie den Vertrag machen, daß sie sich dem Ausspruche eines Dritten unterwerfen wollen; so heißt dieser Vertrag ein Kompromiß, und jener Dritte, dem sie den Ausspruch übertragen, der Schiedesrichter, und sein Ausspruch der schiedsrichterli-

terliche Spruch (laudum). Mit dem Schiedsrichter also müssen die Kompromittenten einen besondern Vertrag schließen, worin sie ihm das Recht übertragen, in ihrer Sache einen Ausspruch zu thun. Denn ohne diesen Vertrag hat niemand das Recht, in der Sache eines andern zu sprechen, weil niemand verbunden ist, dem Urtheile eines andern zu folgen. Sobald aber die Kompromittenten ihren Vertrag unter sich und mit dem Schiedsrichter abgeschlossen haben; so sind sie verbunden, sich nach dem Ausspruche des letztern zu richten; und der schiedsrichterliche Spruch ist einer Entscheidung des Rechtsstreites gleich zu setzen. Denn wer sich den Ausspruch des Schiedsrichters nicht wollte gefallen lassen, der würde den andern beleidigen, weil er ihm in einem Vertrage versprochen hat, daß er sich den gedachten Ausspruch gefallen lassen wolle.

Ein Dritter, der sich bemüht, den Rechtsstreit zweier Personen beizulegen, ohne daß diese verbunden sind, sich nach seinem Urtheile zu richten, heißt ein **Vermittler**; und wenn er seinen Zweck erreicht, so ist der Streit **vermittelt**. Ein bloßer Vermittler ist also niemals ein Schiedsrichter, und kann nie einen schiedsrichterlichen Spruch thun. Ja, er ist ver-

verbunden, von seinen Bemühungen abzustehen, sobald die Streitenden es verlangen, da niemand, ohne voraufgegangnen Vertrag, das Recht hat, sich in die Händel eines andern zu mengen.

So wie die streitenden Partheien bei einem Kompromiß eine dritte Person bestimmen, nach deren Ausspruche sie sich zu richten versprechen; eben so können sie auch den Vertrag machen, daß sie ihren Handel der Entscheidung durchs Loos überlassen wollen. Dieser Vertrag ist ebenfalls als ein Kompromiß und der Zufall als der eingesetzte Schiedsrichter zu betrachten. Mithin entspringen aus diesem Vertrage auch eben die Verbindlichkeiten. Wen das Loos trift, der hat das bezweifelte Recht, und der andere die entsprechende Verbindlichkeit; und wenn dieser das nicht anerkennen und seine Verbindlichkeit nicht erfüllen will, so beleidigt er den erstern; denn er handelt dem Versprechen entgegen, was er ihm in einem förmlichen Vertrage gegeben hat.

Zweiter Theil.

Von den Rechten des Menschen im gesellschaftlichen Zustande.

Vierzehntes Kapitel.

Noch etwas über die Unverbrüchlichkeit der Verträge. Zur Vorbereitung.

Die Sicherheit aller Rechte, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erhält, und die Unverletzlichkeit aller Pflichten, die ihm als einem solchen obliegen, hängt zuletzt allein von der Unverbrüchlichkeit der Verträge ab. Denn jede Gesellschaft (wie unten gezeigt wird), folglich auch alles, was aus ihr entspringt, bestehet durch Verträge. In dieser Hinsicht also ist nichts wichtiger als die Lehre von den Verträgen, und es ist daher sehr zu bedauren, daß einige Selbstdenker unter den neuesten Schriftstellern diese Theorie aus einem unrichtigen Gesichtspunkte betrachtet haben. Zu diesen gehört der Verfasser der schon erwähnten Beiträge *); der geschickteste Sachwalter der

Roußeaui-

*) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution.

Roußeauischen Ideen über Staat und bürgerliche Gesellschaft, und unter allen bekannten Vertheidigern der Staatsrevolutionen der scharfsinnigste. Man sieht an seinem Beispiele zugleich, zu was für Mitteln die Verfechter der Staatsrevolutionen ihre Zuflucht nehmen müssen. Denn er sieht sich genöthigt, um seine Meinung durchsetzen zu können, die Verbindlichkeit aller Verträge gänzlich zu läugnen *).

Er geht von dem Grundsatze aus: daß ich in den Fällen, wo das Sittengesetz schweigt, gegen einen andern nur durch dessen eignen Willen, nur in sofern ein Recht haben kann, als er die entsprechende Verbindlichkeit übernehmen

*) Er legt die Kantische Moralphilosophie zum Grunde, und glaubt nach diesem Systeme beweisen zu können, daß die gewaltsamen Staatsveränderungen (bei andern kann die Frage gar nicht statt finden) rechtmäßig seyen. Kant selbst hat nachher grade das Gegentheil behauptet, (wovon, so wie von der ganzen Sache, unten ein Mehreres). Dies wird bei vielen ein starkes Vorurtheil gegen ihn erwecken. Aber es ist gegen die Achtung für einen denkenden Mann, irgend eine Auctorität gegen ihn zu gebrauchen. Man muß seine Folgerungen prüfen.

nehmen will. „Was ist es (heißt es S. 118.), das ihm die Verbindlichkeit auflegt? Sein Wille. Denn nichts verbindet, wo das Sittengesetz schweigt, als unser eigner Wille. Mein Recht gründet sich auf seine Verbindlichkeit, mithin zuletzt auf seinen Willen, auf den diese sich gründet. Hat er den Willen nicht, so bekomme ich das Recht nicht.„

Wenn man den Satz so allgemein nimmt: daß ich gegen einen andern nur in sofern ein Recht bekomme, als er mir dasselbe geben will; so ist er falsch. Denn ich kann wider den Willen des andern ein Recht gegen ihn bekommen; nämlich, wenn er mich beleidigt. Wir wollen aber hievon absehen und nur die Folgerungen aus diesem Grundsatze prüfen.

Es wird nämlich zweierlei daraus gefolgert: 1) ein lügenhaftes Versprechen (das der Promittent nicht Willens ist zu halten) giebt mir kein Recht; 2) wenn es beide Paciscenten in der Stunde des Vertrages auch aufrichtig meinen, so erhalte ich zwar ein Recht, aber es hört wieder auf, sobald der Promittent seinen Willen ändert, und das Versprechen nicht mehr leisten will.

Das wäre in der That sehr schlimm. Denn es heißt: aus einem Vertrage entspringt gar keine Zwangsverbindlichkeit und gar kein Zwangsrecht. Denn 1) kann ich nie wissen, ob das Versprechen des Promittenten aufrichtig oder lügenhaft war, (welches zu erkennen nur der Gottheit möglich ist). Ich darf also den Promittenten zur Leistung des Versprochenen niemals zwingen; denn ich weiß nicht, ob er eine Verbindlichkeit dazu hat, und ob mir ein Recht darauf zusteht. Also aus keinem Vertrage in der Welt entspringt ein Zwangsrecht auf die versprochne Leistung. 2) Sobald der Promittent seinen Willen ändert, so ist mein Recht aufgehoben. Also, wenn er seinen Willen nicht ändert und sein Versprechen erfüllt, so leistet er mir das Versprochne, weil er will, nicht, weil er muß. Denn, wenn er nicht wollte, so könnte ich ihn nicht zwingen. Das ist: er hat gar keine Zwangsverbindlichkeit, sein Versprechen zu erfüllen. Also auch aus diesem Grunde könnte alsdann aus keinem Vertrage in der Welt eine Zwangsverbindlichkeit und ein Zwangsrecht entspringen.

Bei solchen Voraussetzungen ist es alsdann freilich leicht zu beweisen, daß, nach dem Na-

turrechte, jedes Volk zu einer gewaltsamen Veränderung seiner Staatsverfassung befugt sey. Denn der Staat bestehet durch Verträge, und aus Verträgen entspringt keine Zwangsverbindlichkeit.

1) Zuvörderst also soll mir ein lügenhaftes Versprechen kein Recht geben. Denn (S. 118) ein Recht gegen einen andern erhalte ich nur in sofern, als dieser es mir geben will. Wenn er aber ein lügenhaftes Versprechen thut, so will er das in der That nicht; er scheint es nur zu wollen. Niemand aber hat von Natur ein Recht auf die Wahrhaftigkeit eines andern.

Hier herrscht zuerst eine Vermengung der Begriffe. Niemand hat freilich die Zwangsverbindlichkeit, mir die Wahrheit zu sagen, wenn er nicht will; aber jedermann hat die Zwangsverbindlichkeit, alle Lügen (wissentliche Unwahrheiten, zu unterlassen, sofern er mich dadurch zu irgend einer (Begehungs- oder Unterlassungs-) Handlung bestimmen will. Denn dabei würde er mich als ein blosses, willkührliches Mittel seiner eignen Zwecke betrachten, und mich blos von außen, ohne meinen eignen Willen (als welcher gar nicht statt finden könnte, da ich betrogen wäre) zu dieser Handlung bestimmen. Jedermann aber hat die Zwangsver-

verbindlichkeit, alles das zu unterlassen, wobei er mich als ein willkührliches Mittel seiner eignen Zwecke behandelt, und ich kann ihn, im Weigerungsfalle, mit aller möglichen physischen Gewalt dazu zwingen.

Wer mir also ein lügenhaftes Versprechen giebt und mich dadurch zu irgend einer Gegenleistung bestimmt, der verlezt seine Zwangsverbindlichkeit gegen mich; oder er hat die Zwangsverbindlichkeit, mir ein solches lügenhaftes Versprechen nicht zu geben, also die Zwangsverbindlichkeit, sein Versprechen für aufrichtig gelten zu lassen. Und wenn er sich weigert, und das, was ich, unter Voraussetzung der Aufrichtigkeit des Versprechens erworben habe, nicht anerkennen will; so darf ich ihn mit aller physischen Gewalt dazu zwingen.

Die hinreichende Erklärung des Willens des Promittenten ist demnach seinem wirklichen Willen völlig gleich, und er mag es bei dem gegebnen Versprechen aufrichtig meinen oder nicht, so entstehet auf alle Fälle die Zwangsverbindlichkeit zur Erfüllung desselben. Wenn das auch nicht wäre, so würden alle endlichen Wesen ein Spiel seiner Willkühr werden, da keins von ihnen im Stande ist, seine innere

Ge-

Gesinnungen unmittelbar zu erforschen, sondern sie nur aus seinen Ausdrücken erkennen kann.

Dies gilt aber nicht etwa blos bei einem gegenseitigen Vertrage, sondern auch bei den einseitigen, und also ganz allgemein. Wenn mir jemand überhaupt in einem Vertrage Etwas verspricht, (er mag es aufrichtig meinen, oder nicht), so habe ich das Recht, ihn im Weigerungsfalle zu der versprochnen Leistung zu zwingen. Denn, wenn auch sein Versprechen lügenhaft gewesen wäre, und er dürfte, wenn er es seinen Zwecken angemessen fände, die Leistung desselben unterlassen; so dürfte er mich als ein bloßes, willkührliches Mittel seiner eignen Zwecke behandeln, und die Erreichung meiner Zwecke willkührlich verhindern. (Die versprochne Leistung dient nämlich zur Erreichung meiner Zwecke, weil ich das Versprechen sonst gar nicht angenommen hätte, und die Leistung desselben jetzt nicht von ihm fordern würde. Dabei kann es seyn, daß ich, des Versprechens wegen, Handlungen untetlassen habe, die ich sonst zur Erreichung dieser Zwecke gethan hätte, oder daß ich etwas gethan habe, was ich sonst unterlassen hätte; ja! daß die Erreichung dieser Zwecke nun unmöglich ist, wenn

das gegebne Versprechen nicht erfüllt wird). Da es aber ungereimt ist, daß mich jemand als ein willkührliches Mittel seiner Zwecke behandeln, und die Erreichung meiner Zwecke willkührlich verhindern dürfte, so darf ich denjenigen, der mir in einem Vertrage etwas versprochen hat, und es nicht leisten will, mit physischer Gewalt dazu zwingen; sein Versprechen mag aufrichtig gewesen seyn oder nicht, wenn es nur hinreichend erklärt war.

2) Wenn der Promittent sein Versprechen auch aufrichtig meint, so habe ich doch kein Recht, die versprochne Leistung zu erzwingen, sobald er seinen Willen ändert und nicht Wort halten will; da ich mein Recht nur durch seinen Willen habe. „Wenn einer von beiden Paciscenten, heißt es S. 121, nicht Wort halten will, noch mehr, wenn beide es nicht wollen, ist gar kein Vertrag geschlossen. Beide meinen es in der Stunde des Versprechens aufrichtig. Es ist ein Vertrag zwischen ihnen. Sie gehen hin, und einer von beiden, oder beide, bedenken sich eines andern, und nehmen in ihrem Herzen ihren Willen zurück. Der Vertrag ist aufgehoben; die Versprechen sind ungeschehen gemacht;

gemacht; denn Recht und Verbindlichkeit sind aufgehoben.„

Es hält nicht schwer, die Sprünge in diesem Räsonnement zu bemerken.

a) Wenn es wahr wäre, daß durch den veränderten Willen des Promittenten sein Versprechen ungeschehen gemacht würde; so hätte er auch nicht einmal eine Gewissensverbindlichkeit mehr, sein Wort zu halten. Denn eine Gewissensverbindlichkeit, ein ungeschehenes Versprechen zu erfüllen, ist ungereimt. Damit wären dann allem Betruge und aller Verrätherei Thor und Thür geöffnet. Wenn es aber nicht wahr ist, daß das Versprechen des Promittenten durch seinen veränderten Willen ungeschehen gemacht wird, so fällt auch das ganze vorstehende Argument über den Haufen.

b) Wenn auch das Versprechen des Promittenten durch seinen veränderten Willen ungeschehen gemacht würde, so folgt daraus im mindesten nicht, daß darum auch seine Zwangsverbindlichkeit, und das Recht des Promissars aufhöre. Der hier zum Grunde liegende Schluß ist dieser:

Wenn

Wenn dasjenige aufgehoben wird, wodurch mein Recht wirklich wurde; so ist auch mein Recht aufgehoben:

Nun wurde mein Recht durch den Willen des Promittenten wirklich.

Also, wenn der Promittent seinen Willen ändert, und nicht Wort halten will, so ist mein Recht aufgehoben.

Was sich gegen den Obersatz dieses Schlusses erinnern läßt, übergehe ich, und bleibe nur bei dem Untersatze stehen. Dieser setzt gänzlich unrichtig voraus: daß mein Recht durch den Willen des Promittenten allein wirklich werde. Nicht durch diesen allein, sondern auch durch meinen eignen Willen wird mein Recht wirklich: ich muß es auch annehmen wollen. Wenn man es also auch gelten läßt, daß mein Recht aufgehoben werde, sobald dies wegfällt, wodurch es wirklich wurde; so ist doch offenbar, daß nicht allein der Wille des Promittenten, mir dieses Recht zu geben, sondern auch mein eigner Wille, dasselbe haben zu wollen, geändert werden muß, wenn mein Recht aufhören soll. Also nicht dadurch hört mein Recht auf, daß es dem treulosen Promittenten beliebt,

nicht Wort zu halten, sondern dadurch erst, daß ich einwillige und ihm die schuldige Leistung erlasse.

c) Entweder erwerbe ich durch ein ehrlich gemeintes Versprechen ein Recht auf die versprochne Leistung, oder nicht. Im ersten Falle mag der Promittent nachher wollen, was ihm beliebt; so kann dadurch mein Recht, ohne meine Einwilligung, nicht aufhören. Denn sonst könnte mir jemand ein Recht, was ich erworben habe, willkührlich nehmen. Und das ist ungereimt. (Jemanden ein Recht geben, und ein einmal gegebnes wieder aufheben, ist ein himmelweiter Unterschied. Wenn ich auch ein Recht gegen einen andern nur dadurch erhalten könnte, daß er es mir geben will; so kann er mir darum keinesweges dieses Recht durch seinen bloßen Willen wieder nehmen, wenn ers mir einmal gegeben hat).

Der andere Fall, daß ich durch ein aufrichtiges Versprechen kein Recht erwerbe, ist theils an sich widersprechend (indem der Promittent mich als ein bloßes Mittel zu seinen eignen Zwecken behandeln dürfte, wenn er nicht verbunden wäre, sein Versprechen zu erfüllen), theils widerspricht er auch den eignen Worten

des Verfassers, der an mehrern Stellen ausdrücklich sagt, daß man durch ein aufrichtiges Versprechen ein Recht erhalte (z. B. S. 118. 119.).

S. 124. wird sogar behauptet, daß ich den wortbrüchigen Promittenten, wenn ich ihm schon etwas geleistet habe, zum völligen Schadenersatz zwingen könne. Allein, da Zwang nur gegen denjenigen statt findet, der eine Zwangsverbindlichkeit gegen mich verletzt, so muß sich der wortbrüchige Promittent in diesem Falle befinden. Hätte er nicht die vollkommne Verbindlichkeit, mir das zu leisten, was er versprochen hat, so hätte er auch eben so wenig die vollkommne Verbindlichkeit, mir den Schaden zu ersetzen, der für mich daraus entsteht, wenn er nicht leistet. Ich könnte ihn also dazu nicht zwingen.

Aber, sagt man, das Produkt meiner Leistung ist mein Eigenthum geblieben, ich hatte es nur unter der Bedingung veräußert, daß mir der Promittent auch sein Versprechen leiste; ich kann also mein Eigenthum zurücknehmen.

Ich antworte: 1) es ist sehr zweierlei, blos das zurücknehmen, was ich geleistet habe, und, den andern zu einem Schadenersatze zwingen;

2) darf

2) darf ich nicht blos das erstere, sondern auch das letztere, so muß der Promittent durch seine Wortbrüchigkeit eine Zwangsverbindlichkeit gegen mich verletzt haben. Darf ich aber blos das erstere, so ist es nichts gesagt, wenn es S. 124 heißt: „Alsdann habe ich doch durch die Wortbrüchigkeit des Andern nichts verloren, nichts gewonnen. Wir sind beide in den Zustand, der vor unsrer Verabredung herging, zurück versetzt: alles ist ungeschehen gemacht.„ Dies ist alsdann nichts gesagt. Denn a) ist es sehr oft physisch unmöglich, das Produkt meiner Leistung wieder zurück zu nehmen (z. B. wenn ich dem Andern irgend eine Kenntniß beigebracht habe); und es würde eine höchst einseitige Abstraktion seyn, wenn man dies für allgemein möglich halten wollte. Hier würde ich also immer im Schaden bleiben, wenn ich weiter nichts thun dürfte, als das Produkt meiner Leistung zurückzunehmen. b) Auch in den Fällen, wo ich das, was ich geleistet habe, zurücknehmen kann, ist durch diese Zurücknahme sehr oft mein Schade keinesweges gehoben, und keinesweges alles ungeschehen gemacht. Vielmehr kann die versprochne Leistung zur Erreichung meiner Zwecke durchaus nöthig seyn; es kann seyn, daß ich, weil ich auf dieselbe rech-

nete,

nete, anderweitige Mittel zur Erreichung meiner Zwecke verabsäumt habe, und daß ich diese schlechterdings nicht erreichen kann, wenn das mir gegebne Versprechen nicht erfüllt wird. Alsdann bleibe ich in dem größten Schaden, wenn ich auch das Produkt meiner Leistung wieder zurücknehme.

Aus allen diesen Betrachtungen geht hervor: daß die Unverbrüchlichkeit der Verträge unerschütterlich feststehet. Wer einen Vertrag bricht, ist nicht allein ein schlechter Mensch und strafbar vor dem Richterstuhle des Gewissens; sondern er verlezt auch eine Zwangsverbindlichkeit, und kann zur Erfüllung derselben mit physischer Gewalt gezwungen werden.

Funfzehntes Kapitel.

Gesellschaft überhaupt; bürgerliche insbesondre.

Eine Gesellschaft im weitsten Sinne ist ein Inbegriff mehrerer, zusammenseyender Personen; und sofern sich dieselben zur Erreichung eines gemeinschaftlichen Zweckes verbunden haben, so ist es eine Gesellschaft im eigentlichen

chen Verstande, oder schlechthin. Jede von den zu der Gesellschaft gehörigen Personen heißt ein Mitglied der Gesellschaft, (socius) und jeder andre ein Fremder oder Auswärtiger (extraneus). Eine Gesellschaft, deren Mitglieder die Zwangsverbindlichkeit haben, zur Beförderung des gemeinschaftlichen Zweckes mitzuwirken, ist eine bürgerliche Gesellschaft im weitern Sinne, und, sofern ihr Zweck die Sicherheit und möglichst erleichterte Ausübung aller vollkommnen Rechte ist, so ist es eine bürgerliche Gesellschaft im engern und eigentlichen Sinne, oder schlechthin. Ein Mitglied einer bürgerlichen Gesellschaft heißt ein Bürger.

Nur einige Bemerkungen zur Rechtfertigung dieser Begriffe. Daß zuvörderst alle gesellschaftlichen Verhältnisse nur unter vernünftigen Wesen, oder Personen, statt finden können, ist aus dem gemeinsten Sprachgebrauche bekannt. Wer viel Schaafe im Stalle hat, der sagt nicht: in seinem Schaafstalle sey große Gesellschaft, und bei einem reichen Obstjahre rühmt man noch weniger die zahlreichen Gesellschaften von Aepfeln und Birnen, die dies Jahr auf den Bäumen sitzen. Gesellschaft im formellen

Verstande ist also ein Verhältniß, was nur unter vernünftigen Wesen statt finden kann, und diesen, als solchen, eigenthümlich ist. Da nun das Eigenthümliche der vernünftigen Wesen, in praktischer Absicht, darin besteht, daß sie nach Zwecken handeln, so entsteht eine eigentliche Gesellschaft, wenn mehrere vernünftige Wesen nicht allein zusammen, sondern auch durch einen gemeinschaftlichen Zweck vereinigt, sind. Daher nennt man den Haufen von Menschen, die auf einem Jahrmarkte beisammen sind, eigentlich keine Gesellschaft. Sie haben keinen gemeinschaftlichen Zweck. Der eine will kaufen, der andre verkaufen, der dritte seine Neugierde weiden, der vierte hat eine Arbeit zu verrichten rc. Wenn dagegen mehrere zusammen auf die Jagd gehen, um einen Hirsch zu erlegen, so machen sie eine Gesellschaft (eine Jagdgesellschaft) aus; denn sie haben einen gemeinschaftlichen Zweck.

Die Mitglieder dieser Gesellschaft aber sind durch keine Zwangsverbindlichkeit gehalten, zur Erreichung des Zweckes mitzuwirken. Wenn mir die Jagd nicht mehr gefällt, so gehe ich zu Hause; keiner darf mich zum Gegentheile zwingen. Diese Jagdgesellschaft ist also keine bürgerliche Gesellschaft.

Sobald aber Zwang hinzukömmt, sobald jedes Mitglied zur Erreichung des gemeinschaftlichen Zweckes sich verbürgt, so wird die Gesellschaft bürgerlich. Wenn mehrere mit einander einen förmlichen Vertrag abschließen, daß sie gemeinschaftlich eine wüste Gegend anbauen und sich in den zu hoffenden Vortheilen gleich theilen wollen, so sind sie mit einander in einer bürgerlichen Gesellschaft. Jedes Mitglied hat sich gegen die ganze Gesellschaft verbürgt, und kann zur Erfüllung seines Versprechens gezwungen werden.

Hierin also bestehet das Formelle einer jeden bürgerlichen Gesellschaft: daß **die Mitglieder durch Zwangsverbindlichkeit gegen die Gesellschaft verpflichtet sind.**

Das Eigenthümliche einer bürgerlichen Gesellschaft im engern Sinne und schlechthin, liegt in dem Materiellen derselben, in dem Zwecke, den sie hat. Dieser ist: Schutz aller vollkommnen Rechte *).

Man hielt sonst die Sicherheit des Eigenthums für den Zweck der bürgerlichen Gesellschaft.

*) Vergl. Eberhard über Staatsverfassungen S. 19.

schaft. Wenn man darunter blos das Eigenthum äußerlicher Sachen meint, so mag das bei einer bürgerlichen Gesellschaft ursprünglich der Fall seyn; aber daraus folgt nicht, daß es so seyn soll. Eine bürgerliche Gesellschaft, die blos den Schutz des Eigenthums, aber nicht der übrigen vollkommnen Rechte zum Zwecke hat (z. B. nicht, das Recht auf Leben und Freiheit zu schützen, beabsichtigt) ist eine unvollkommene, da sie die übrigen Zwangsrechte, eben so gut wie das Eigenthumsrecht schützen kann.

Also alle vollkommnen Rechte ihrer Mitglieder müssen unter dem Schutze der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Ihr Zweck kann aber nicht seyn, die unvollkommnen Rechte, in so weit sie unvollkommen sind, zu vertheidigen. Denn die Erfüllung einer unvollkommnen Verbindlichkeit, als solcher, darf schlechterdings durch keine Gewalt, also auch nicht durch die vereinigte Gewalt einer Gesellschaft, erzwungen werden. Jede Gesellschaft, also auch jede bürgerliche, die einen solchen Zweck hätte, wäre an und für sich nichtig; sie wäre ein moralisches Unding. Kein Mitglied könnte gegen die Gesellschaft verpflichtet seyn, da jede Verbindlichkeit, und vollends jede Zwangsverbindlichkeit zu einem unerlaubten Zwecke ungereimt ist.

Hieraus folgt weiter, daß eine bürgerliche Gesellschaft, die zum Zwecke hätte, für ihre Mitglieder Etwas zu bewirken, wozu sie gar kein, auch nicht einmal ein unvollkommnes Recht hätten, noch ungereimter sey; und so überhaupt jede Gesellschaft, deren Zweck gegen das Recht eines Dritten läuft.

Wenn man es für den Zweck der bürgerlichen Gesellschaft hält, die größtmögliche Glückseligkeit ihrer Mitglieder zu bewirken, oder nur zu befördern; so kann man darunter zuvörderst die innerliche Glückseligkeit nicht mit begreifen, weil widrigenfalls eine bürgerliche Gesellschaft physisch unmöglich seyn würde. Meine innerliche Glückseligkeit hängt blos von mir selbst ab, und es ist physisch unmöglich, daß ein anderer sie bewirke. Die äußerliche Glückseligkeit aber, oder der äußerliche Zustand, worin ich meine Zwecke erreichen kann, hängt einem großen Theile nach ab von dem Zufalle und von der Erfüllung der unvollkommnen Pflichten, die andere gegen mich haben. Den erstern durch die vereinte Gewalt der bürgerlichen Gesellschaft zu lenken, ist physisch, und die letztern dadurch zu erzwingen, moralisch unmöglich.

Demnach kann die Glückseligkeit ihrer Mitglieder gar nicht der letzte Zweck der bürgerlichen

chen

chen Gesellschaft seyn; obgleich durch ihren Zweck ein Theil dieser Glückseligkeit zugleich bewirkt wird, derjenige nämlich, der von dem ungestörten und erleichterten Genusse aller vollkommnen Rechte abhängt; und auch die Glückseligkeit übrigens, so viel es angehet, befördert werden muß, indem sie als **Mittel**, den rechtlichen Zustand zu sichern, betrachtet werden kann.

Aus dem allen ergiebt sich demnach, daß eine eigentliche bürgerliche Gesellschaft nichts anders seyn kann, als eine solche, die den Schutz aller vollkommnen Rechte zum Zwecke hat. Sie ist folglich ein blos rechtliches Verhältniß; wodurch man beiläufig den Vortheil gewinnt, daß alle Principien zur Beurtheilung derselben in unbezweifelten Wahrheiten, in den Grundsätzen des Rechts nämlich, aber nicht in einem ungewissen Kalkul, der auf die Berechnung der Glückseligkeit abzielt, angetroffen werden. Und daß dieses nicht allein für die Spekulation, sondern auch in der Ausübung höchst wichtig sey, wird sich unten bei mehrern Fällen zeigen.

Sechzehntes Kapitel.

Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft.

Der Wille der Gesellschaft (in rechtlicher Bedeutung) ist dasjenige, was jedes Mitglied derselben für den Willen der ganzen Gesellschaft (d. i. aller einzelnen Mitglieder) anzuerkennen verbunden ist. Wenn also etwas der Wille der Gesellschaft ist, so muß jedes einzelne Mitglied rechtlich so betrachtet werden, als hätte es selbst darin eingewilligt. Die Verfassung (Konstitution) einer Gesellschaft, im weitsten Sinne, ist der Inbegriff aller Einrichtungen in derselben; diejenige Einrichtung, oder, die Art und Weise, wie der Wille der Gesellschaft bestimmt wird, ist ihre Verfassung im engern Sinne; und sofern diese so beschaffen ist, daß Etwas der Wille der Gesellschaft seyn kann, ohne daß jedes einzelne Mitglied einwilligt, so ist es eine Verfassung in der engsten Bedeutung, oder schlechthin.

Derjenige Vertrag, wodurch eine bürgerliche Gesellschaft errichtet wird, wodurch also die Mitglieder die Zwangsverbindlichkeit zur Erreichung des gemeinschaftlichen Zweckes übernehmen,

nehmen, ist der Vereinigungsvertrag; und derjenige, wodurch die Verfassung der Gesellschaft bestimmt wird, ist der Verfassungsvertrag. Diejenigen Verträge, worauf sich das rechtliche Bestehen der Gesellschaft mit ihrer Verfassung gründet, heißen Grundverträge, und die dadurch nothwendigen Gesetze Grundgesetze. Der Vereinigungsvertrag und diejenigen, welche der Verfassungsvertrag in sich enthält, sind also Grundverträge. Der Vereinigungsvertrag ist nur durch eine vollständige Einhelligkeit der Stimmen aller Mitglieder möglich. Denn niemand braucht, ohne vorgängige Thatsache, die Zwangsverbindlichkeit zur Beförderung irgend eines Zweckes zu übernehmen, wenn er nicht will. Niemand kann also durch die übrigen zu dem Vereinigungsvertrage gezwungen werden, sondern schlechterdings nur durch seinen eignen Willen daran Theil nehmen. Wer nicht einwilligt, hat die Zwangsverbindlichkeit zur Beförderung des gemeinschaftlichen Zweckes nicht, und ist eben darum kein Mitglied der Gesellschaft. Also alle Mitglieder müssen bei dem Vereinigungsvertrage durchaus einstimmig seyn.

Eben das gilt auch von dem Verfassungsvertrage: er ist nur durch vollkommne Stimmeneinhelligkeit möglich. Denn man setze, es sey bei der Bestimmung der Verfassung nur ein einziges Mitglied verbunden, den Willen aller übrigen für den Willen der Gesellschaft anzuerkennen und sich gefallen zu lassen; so wäre schon eine Verfassung im engsten Sinne vorhanden. Und das ist ungereimt; denn es soll durch den Vertrag erst eine Verfassung wirklich werden *).

Wenn man sich unter einer **natürlichen** Gesellschaft eine solche denkt, die besteht, ohne durch voraufgehende Handlungen ihrer Mitglieder erst wirklich zu werden; so ersiehet man aus dem vorigen zugleich, daß sich zwar eine natürliche Gesellschaft überhaupt denken läßt, daß aber eine natürliche bürgerliche Gesellschaft ein Unding ist. Denn ich kann, von Natur, ohne voraufgängige Thatsache, die unvollkommene Verbindlichkeit haben, zu dem Zwecke eines andern

*) Es war also widersprechend, wenn die französische Nationalversammlung eine Konstitution machen wollte, und doch die dahin gehörigen Beschlüsse durch bloße Stimmenmehrheit entschied.

dern mitzuwirken, aber niemals eine vollkommene.

Gleichwohl ist der Zweck einer bürgerlichen Gesellschaft von der Art, wie auch Kant bemerkt (S. die Berl Monatsschr. Sept. 1793), daß ihn jeder haben soll. Denn ihr Zweck ist die Sicherheit aller vollkommnen Rechte. Nun aber soll ich nicht allein die Zwangsrechte eines andern selbst nicht verletzen, sondern ich habe auch die Gewissensverbindlichkeit, ihn, so viel ich kann, zu schützen, wenn sie von andern verletzt werden, und überhaupt, nach meinen Kräften dazu mitzuwirken, daß er in der Ausübung und dem Genusse seiner Rechte nicht gestört werde. Ich habe demnach die Gewissensverbindlichkeit, an einer bürgerlichen Gesellschaft, sobald ich kann, Theil zu nehmen und den Vereinigungsvertrag einzugehen *).

Bei

*) Im teutschen Merkur (12. Stück 1793) wird die Verbindlichkeit zur bürgerlichen Gesellschaft gar als eine vollkommne Verbindlichkeit vorgestellt, weil der Naturzustand ein Zustand der Ungerechtigkeit sey. Allein diese Behauptung beruhet, wenigstens zum Theil, auf einem Begriffe von dem Naturzustande, den ich nicht anerkennen kann. Der Naturzustand,

Bei einer, der That nach, bestehenden bürgerlichen Gesellschaft hat man also nicht nöthig, die Existenz des Vereinigungsvertrages historisch nachzuweisen, um ihr rechtliches Bestehen zu begründen. Es muß jeder betrachtet werden, als sey er den Vereinigungsvertrag eingegangen; denn jeder soll ihn eingegangen seyn. Und überdem, sobald sich jemand als Mitglied einer bürgerlichen Gesellschaft irgend Etwas von ihr

stand, in rechtlicher Rücksicht, soll derjenige Zustand seyn, wo der Mensch Richter in seinen eignen Angelegenheiten ist (S. 331). Soll das heißen: der Mensch ist Richter in seinen eignen Angelegenheiten, von Rechtswegen? oder de facto? Das erstere widerspricht sich. Denn, sobald von meinen vollkommnen Verbindlichkeiten die Rede ist, so bin ich niemals Richter; ist von blos unvollkommnen die Rede, so bin ich es immer, auch in der bürgerlichen Gesellschaft (Kap. 3). Wenn aber die Meinung ist, daß der Mensch im Naturzustande de facto sein eigner Richter sey; so könnte man auch eben so gut sagen, in diesem Zustande sey kein Mensch sein eigner Richter, da ein jeder viel öfter wird gezwungen seyn, sich nach dem Ausspruche andrer zu bequemen, als er andre wird zwingen können, sich seinem Urtheile zu unterwerfen.

ihr hat leisten lassen; so hat er dadurch, auch in der That, den Vertrag mit ihr stillschweigend anerkannt.

Das rechtliche Bestehen der bürgerlichen Gesellschaften kann also auf die bloße Gesetzgebung der Vernunft gegründet werden, der die freien Wesen als unbedingt unterworfen betrachtet werden müssen.

Dies ist von der größten Wichtigkeit. Denn die Möglichkeit des historischen Beweises von der Existenz des Vereinigungsvertrages hat, zum wenigsten gesagt, ein sehr zweifelhaftes Ansehen; und wenn es sich auch historisch erweisen ließe, daß einmal alle Mitglieder einer bürgerlichen Gesellschaft einen Vereinigungsvertrag wirklich geschlossen hätten; wie könnte derselbe ihre Nachkommen verbinden?

Man vergleiche hiemit folgende Stelle von Kant, obgleich darin die Begriffe in einer etwas andern Beziehung genommen sind. Er sagt (Berl. Monatsschr. Sept. 1793. S. 249): „Dieser Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Koalition eines jeden besondern und Privatwillens in einem Volke zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen

Gesetz-

Gesetzgebung) ist keinesweges als ein **Faktum** vorauszusetzen nöthig; gleichsam als wenn aus der Geschichte allererst bewiesen werden müßte, daß ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine bloße **Idee der Vernunft**, die aber ihre unbezweifelte Realität hat: nemlich, jeden Gesetzgeber zu verpflichten, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden **Unterthan**, sofern er Bürger seyn will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt hätte.„

Siebzehntes Kapitel.

Natur des allgemeinen Willens einer Gesellschaft.

Eine gesellschaftliche Angelegenheit ist alles dasjenige, was zur Beförderung des letzten Zweckes der Gesellschaft unternommen wird.

Die

Die Mitglieder der Gesellschaft nun haben sich alle gegen jeden einzelnen, d. i. die Gesellschaft hat sich gegen ihre Mitglieder verpflichtet, ihren letzten gemeinschaftlichen Zweck zu befördern. Daher muß es dem Willen der Gesellschaft zukommen, zu bestimmen, was in Absicht auf die gesellschaftlichen Angelegenheiten geschehen soll; und alle Mitglieder müssen hierin dem Willen der Gesellschaft unbedingt unterworfen seyn. Ich sage unbedingt; das ist, keinem Mitgliede der Gesellschaft, sofern es ein Mitglied davon seyn will, stehet in irgend einem Falle das Zwangsrecht zu, sich dem allgemeinen Willen der Gesellschaft mit Gewalt zu widersetzen. Denn es ist Etwas nur alsdann der Wille der Gesellschaft, wenn alle Mitglieder rechtlich so betrachtet werden müssen, als hätten sie insgesamt, jeder einzeln, darin eingewilligt, (Kap. 16). Das wäre aber der Fall nicht, wo ein Mitglied befugt wäre, sich mit Gewalt zu widersetzen; dieses Mitglied wäre alsdann rechtlich nicht so zu betrachten, als habe es eingewilligt. Also ein allgemeiner Wille der Gesellschaft, dem sich ein Mitglied in irgend einem Falle mit Gewalt zu widersetzen das Recht hätte, wäre gar kein Wille der Gesellschaft; also etwas Ungereimtes.

Der

Der Wille der Gesellschaft hat demnach gegen die Mitglieder derselben gar keine Zwangsverbindlichkeit; weil widrigenfalls die letztern gegen ihn Zwangsrechte haben würden; diese aber, dem Vorigen zufolge nicht statt finden können.

Daraus ergiebt sich weiter: daß der allgemeine Wille einer Gesellschaft den Mitgliedern derselben gar kein Unrecht muß thun können. Denn könnte er dies; so hätte er die Zwangsverbindlichkeit, es zu unterlassen, und die Mitglieder hätten das Zwangsrecht, sich mit Gewalt zu widersetzen; welches dem Vorigen widerstreitet.

Wie dies alles nun möglich sey bei einer bürgerlichen Gesellschaft, die noch keine eigentliche Verfassung hat, fällt von selbst in die Augen. Denn da ist der Wille der Gesellschaft nichts anders als der Wille jedes einzelnen Mitgliedes. Folglich kann der Wille der Gesellschaft keinem einzigen Mitgliede Unrecht thun. Das ist schlechthin unmöglich, weil Niemand sich selbst Unrecht thun kann. (Volenti non fit injuria). Aus eben dem Grunde kann auch kein Mitglied befugt seyn, sich dem Willen der Gesellschaft mit Gewalt zu widersetzen; denn

ein

ein solches Mitglied würde sich seinem eignen Willen mit Gewalt widersetzen.

Wie aber in einer bürgerlichen Gesellschaft, die eine Verfassung im engsten Sinne hat? wo also der Wille der Gesellschaft von dem Willen einzelner Mitglieder verschieden seyn kann?

Wenn in einer solchen bürgerlichen Gesellschaft dies alles möglich seyn soll, so muß ihre Verfassung so beschaffen seyn, daß der allgemeine Wille nur solche Gesetze vorschreibt, worin alle einzelnen Mitglieder, als vernünftige Wesen betrachtet, einwilligen könnten (sollten sie auch, aus Privatinteresse, nicht wirklich einwilligen, wenn sie befragt würden). Der Wille der Gesellschaft muß also nach solchen Maximen verfahren, die unter den gegebnen Umständen, ohne Widerspruch, allgemein seyn können. Die vorgeschriebnen Gesetze müssen folglich so beschaffen seyn, daß es nicht widersprechend ist, die Einwilligung aller Einzelnen dabei anzunehmen.

Es wird also bloß erfordert, daß die Einwilligung aller einzelnen Mitglieder möglich sey. Dies muß, sobald durch eine vollkommne Stimmeneinhelligkeit eine eigentliche Verfassung festgesetzt ist, vollkommen hinreichend seyn.

Denn widrigenfalls, wenn zu dem allgemeinen Willen der Gesellschaft nicht blos erfordert würde, daß die Einwilligung aller Einzelnen möglich sey; sondern auch daß jeder Einzelne wirklich einwillige; so wäre das eine eigentliche Verfassung, die keine eigentliche Verfassung wäre; indem der Wille der Gesellschaft von dem Willen jedes Einzelnen nicht verschieden seyn könnte. Und das widerspricht sich selbst.

Wenn es also nur überhaupt möglich ist, eine Verfassung im engsten Sinne rechtskräftig festzusetzen; so muß es alsdann vollkommen hinreichend seyn, wenn der Wille der Gesellschaft, nach der festgesetzten Verfassung, so bestimmt wird, daß eine Einwilligung aller Einzelnen nur nicht widersprechend ist. Das erstere aber ist offenbar möglich, wenn nur die Verfassung durch eine vollständige Stimmeneinhelligkeit festgesetzt wird.

Sobald es aber widersprechend ist, bei einem vorgeschriebnen Gesetze die Einwilligung aller Einzelnen vorauszusetzen, sobald diese Einwilligung also unmöglich ist, so kann auch besagtes Gesetz nicht der Wille der Gesellschaft seyn; und alle Zwangsverbindlichkeit der Mitglie-

glieder gegen dasselbe ist aufgehoben. Denn sie haben als Mitglieder der Gesellschaft nur eine Zwangsverbindlichkeit gegen das, was sie als den Willen der Gesellschaft anzuerkennen verbunden sind. Sie können aber nicht verbunden seyn, Etwas für den Willen der Gesellschaft anzuerkennen, was für den Willen derselben anzuerkennen widersprechend seyn würde. Eine solche Verbindlichkeit wäre ungereimt.

So könnte es z. B. schlechterdings nicht für den Willen der Gesellschaft geachtet werden, wenn das Gesetz gemacht würde, daß jeder Arme, der weniger besitzt als ein gewisses, bestimmtes Vermögen, verbunden seyn solle, Leibeigener eines Reichen zu werden, sobald dieser es will und ihm eine Summe Geldes dafür bietet. Zu einem solchen Gesetze könnten die Mitglieder der Gesellschaft, blos als vernünftige Wesen betrachtet, schlechterdings nicht alle ihre Einwilligung geben; und es wäre also ungereimt, dasselbe für den Willen der Gesellschaft auszugeben.

Vermöge ihres allgemeinen Willens nun kann eine bürgerliche Gesellschaft, so wie jede Gesellschaft überhaupt, gegen Auswärtige in

eben die rechtlichen Verhältnisse treten, worin eine einzelne Person gegen eine andere stehen kann. Sie kann Verbindlichkeiten gegen einen Andern übernehmen und Rechte gegen denselben erwerben; dieser Andere mag nun eine einzelne Person oder auch eine ganze Gesellschaft seyn. Zum Entstehen solcher Rechte und Verbindlichkeiten wird nur erfordert, daß der allgemeine Wille der Gesellschaft: diese Rechte und Verbindlichkeiten haben zu wollen, so wie die Einwilligung des Andern, hinreichend erklärt sey. Nicht minder erwirbt auch eine Gesellschaft Rechte gegen einen Auswärtigen, wenn sie von demselben beleidigt wird.

Eine Gesellschaft ist also eine **moralische Person**, worunter man nämlich einen Inbegriff von mehrern vernünftigen Wesen versteht, sofern sie zusammengenommen gewisse Rechte und Verbindlichkeiten haben. Im Gegensatze gegen eine moralische Person nennt man ein einzelnes vernünftiges Wesen eine **physische Person**; und eine Person ist also überhaupt jedes Subjekt von Rechten und Verbindlichkeiten, sey es nun ein einzelnes oder ein kollektives Subjekt.

Acht-

Achtzehntes Kapitel.

Staat. Regierung. Oberherrschaft.

Eine bürgerliche Gesellschaft in der eigentlichen Bedeutung, die eine Verfassung im engsten Sinne hat, ist ein **Staat**. Die Staatsgewalt ist der Inbegriff der Rechte, die dem Staate gegen seine Bürger zukommen, so wie gesellschaftliche Gewalt überhaupt die Rechte bedeutet, die eine Gesellschaft gegen ihre Mitglieder hat. Die Ausübung der Staatsgewalt heißt die **Regierung** des Staats, und dasjenige Subjekt, welches das Recht zur Regierung hat, der **Regent** (der also sowohl eine moralische als physische Person seyn kann). Der Regent ist **eingeschränkt**, wenn er bei den Handlungen, die er als solcher vornimmt, an die Einwilligung eines Andern (einer physischen oder moralischen Person) gebunden ist, und dieser Andere seine Einwilligung ganz frei geben oder versagen darf; widrigenfalls ist der Regent **uneingeschränkt** (souverain).

Oberherrschaft in einem Staate (oder in jeder Gesellschaft überhaupt) ist das Recht, die Mitglieder in Absicht auf die gesellschaftlichen Angelegenheiten zu gewissen Handlungen zu be-

stimmen. Derjenige, dem die Oberherrschaft zustehet, ist das Oberhaupt des Staats.

Die Oberherrschaft des Staats kann sich also nicht auf die bloßen Privatangelegenheiten der Bürger erstrecken. Denn die Bürger haben nur die Zwangsverbindlichkeit übernommen, zu dem Endzwecke der Gesellschaft mitzuwirken, sind also dem Willen der Gesellschaft nur in den Stücken unterworfen, welche die gesellschaftlichen Angelegenheiten betreffen, in ihren Privathandlungen folglich nur in so weit, als diese auf die gesellschaftlichen Angelegenheiten Beziehung haben.

In dem Rechte zur Regierung eines Staats ist jederzeit die Oberherrschaft mit enthalten. Denn zur Staatsgewalt gehört das Recht, die Handlungen zu bestimmen, welche die Bürger zur Betreibung der gesellschaftlichen Angelegenheiten vornehmen und unterlassen sollen. In diesem Stücke sind die Bürger, wie im vorigen Kapitel gezeigt ist, dem Willen der Gesellschaft unbedingt unterworfen. Wer also die Staatsgewalt auszuüben befugt ist, der hat auch das Recht, die Bürger in Absicht auf die gesellschaftlichen Angelegenheiten zu gewissen

Hand-

Handlungen zu bestimmen; das ist, der Regent des Staats ist zugleich auch das Oberhaupt desselben.

Außer der Oberherrschaft aber enthält das Recht zur Regierung auch noch die Befugniß zur Ausübung der übrigen gesellschaftlichen Rechte, da die Regierung eine Ausübung aller gesellschaftlichen Rechte in sich begreift.

Der Regent eines Staats muß das Recht haben, den allgemeinen Willen der Gesellschaft zu bestimmen. Denn die Staatsmitglieder sind in den gesellschaftlichen Angelegenheiten nur dem unterworfen, was sie für den Willen der Gesellschaft anzuerkennen verbunden sind. Hätte nun der Regent besagtes Recht nicht, so wären die Bürger nicht verbunden, seinen Willen für den Willen der Gesellschaft gelten zu lassen, also auch nicht verbunden, sich ihm zu unterwerfen. Der Regent könnte also die Bürger, in Absicht auf die gesellschaftlichen Angelegenheiten zu keinen bestimmten Handlungen verpflichten, das ist, er wäre nicht der Regent. Es läßt sich also kein Regent eines Staats ohne besagtes Recht denken.

Bevor also eine bürgerliche Gesellschaft eine eigentliche Verfassung hat, kann dies Recht zur Regierung nur dem allgemeinen Willen, der von dem Willen aller Einzelnen nicht verschieden ist, zustehen. Denn nur dieser allgemeine Wille ist rechtlich der Wille der Gesellschaft, so lange keine eigentliche Verfassung vorhanden ist; also nur diesem sind die Mitglieder, in Absicht auf die gesellschaftlichen Angelegenheiten unterworfen. Er ist aber auch völlig souverain und der unumschränkteste Oberherr. Alle Mitglieder der Gesellschaft sind ihm völlig unbedingt unterworfen; denn er ist ihr eigner Wille, und kann schlechterdings niemandem Unrecht thun.

Sobald aber eine eigentliche Verfassung festgesetzt und ein Staat zu Stande gekommen ist, so muß die Oberherrschaft und Regierung entweder einer physischen Person zukommen, oder doch einer moralischen, die nicht aus dem ganzen Inbegriffe aller einzelnen Mitglieder bestehet. Denn widrigenfalls könnte Nichts für den Willen der Gesellschaft gelten, was nicht der Wille aller Einzelnen wäre; oder der Wille der Gesellschaft könnte von dem Willen jedes Einzelnen nicht verschieden seyn. Es wäre

also gar keine Verfassung im eigentlichen Sinne, mithin auch kein Staat, vorhanden *).

Wenn der Regent einer bürgerlichen Gesellschaft eine physische, oder moralische Person ist, die nicht aus dem Inbegriffe aller Mitglieder der Gesellschaft bestehet; so kann er sein Recht nur durch Verträge haben. Denn wenn es ihm ohne alle voraufgehende Verträge zukommen könnte, so könnte er es auch vor dem eigentlichen Verfassungsvertrage haben. Das ist aber unmöglich. Denn so lange keine eigentliche Verfassung vorhanden ist, kann das Recht zur Regierung nur dem allgemeinen Willen

*) Wenn auch alle Mitglieder einer bürgerlichen Gesellschaft das Recht haben, in den gesellschaftlichen Angelegenheiten ihre Stimme zu geben, so kann doch entweder nur durch Einhelligkeit aller Stimmen, oder durch bloße Stimmenmehrheit entschieden werden. Im ersten Falle ist gar keine eigentliche Verfassung vorhanden, weil der Wille der Gesellschaft von dem Willen aller Einzelnen nicht verschieden seyn kann; im andern Falle aber übt die jedesmalige Majorität die gesellschaftliche Gewalt aus; und zwar von Rechtswegen. Sie also ist der jedesmalige Regent.

len zustehen, der von dem Willen aller Einzelnen nicht verschieden ist.

Durch den eigentlichen Verfassungsvertrag aber muß die Regierung zugleich einer Person übertragen werden, die entweder eine physische oder doch eine moralische ist, welche nicht aus dem ganzen Inbegriffe aller Mitglieder der Gesellschaft bestehet. Denn sonst müßte es möglich seyn, daß die Oberherrschaft, auch nach dem eigentlichen Verfassungsvertrage, keiner solchen Person zustände. Dieses aber ist, dem Vorigen zufolge, nicht möglich.

Der Regent eines Staates hat also sein Recht jederzeit durch Verträge, und zwar hat er es, eingeschränkt oder uneingeschränkt, und überhaupt, so, wie es ihm übertragen ist; indem jedes Recht, was aus einem Vertrage entspringt, von dem Willen der Paciscenten abhängt. Die Verträge, wodurch die Art und Weise der Regierung bestimmt wird, gehören zu den Grundverträgen (Kap. 16). Denn nur durch sie kann der Regent die Regierung auf eine rechtmäßige Art und Weise ausüben, auf sie also gründet sich das rechtliche Bestehen der Verfassung der Gesellschaft.

Der

Der Vertrag, wodurch eine bürgerliche Gesellschaft zuerst und ursprünglich festsetzt, daß die Regierung einer Person zukommen solle, welche nicht die ganze Gesellschaft selbst ist, kann nicht erst nach dem Verfassungsvertrage wirklich werden, da er durch diesen zugleich gesetzt wird. Besagter Vertrag kann also nur durch eine vollständige Stimmeneinhelligkeit abgeschlossen werden. Denn sonst müßte der Wille der Gesellschaft von dem Willen jedes einzelnen Mitgliedes bereits verschieden seyn können; welches aber unmöglich ist, da der Verfassungsvertrag noch nicht vorausgegangen ist, also noch keine eigentliche Verfassung statt findet.

Zusatz.

Das Naturrecht, sofern es die rechtlichen Verhältnisse zwischen dem Staate und seinen Mitgliedern betrachtet, heißt das allgemeine Staatsrecht (Jus publicum universale). Dieses ist das absolute, sofern es diejenigen rechtlichen Verhältnisse untersucht, die in allen Arten von Staaten angetroffen werden; es ist das bedingte, sofern es die rechtlichen Verhältnisse betrachtet, welche nur in den besondern Arten von Staaten statt finden.

So wie die Bürger eines Staates gegen den Staat Rechte und Verbindlichkeiten haben, so haben sie dergleichen auch unter sich, sofern sie Bürger eines Staates sind. Die rechtlichen Verhältnisse des Bürgers gegen den Bürger untersucht das allgemeine **Privat-** oder **bürgerliche Recht**.

Der Theil des Naturrechts, welcher die rechtlichen Verhältnisse eines Staats zu Auswärtigen (zu andern Staaten, oder andern Personen, die nicht seine Bürger sind) betrachtet, ist das allgemeine **Völkerrecht** (Jus gentium universale).

Alle diese Wissenschaften hat man unter dem Namen: **allgemeines Staatenrecht** (Jus civitatis) zusammenbegriffen. Dieses ist also der Theil des Naturrechts, welcher die rechtlichen Verhältnisse betrachtet, die durch einen Staat wirklich werden.

Achenwall läugnet zwar, daß es ein allgemeines Privatrecht gebe (Jus, nat. p. II. §. 208), und die meisten seiner Nachfolger sind ihrem scharfsinnigen Vorgänger hierin gefolgt. Allein durch das Verhältniß, worin die Bürger gemeinschaftlich gegen den Staat stehen,

müssen

müssen auch gewisse rechtliche Verhältnisse unter ihnen selbst wirklich werden. (Z. B. Jeder Bürger hat das vollkommne Recht, jeden andern, der eine Zwangsverbindlichkeit nicht erfüllen will, mit Hülfe des Staates zu zwingen; da dieser alle Zwangsrechte sichern soll. Dies ist außer dem Staate der Fall nicht, aber in einem Staate nothwendig; und wir haben hier also ein Recht des Bürgers gegen den Bürger, ein allgemeines Recht, was den Bürgern eines Staates gegen einander zukömmt, in sofern sie Bürger sind). Diese rechtlichen Verhältnisse nun, welche unter den Bürgern eines Staats wirklich werden durch das gemeinschaftliche Verhältniß, worin sie gegen den Staat stehen, diese sind es, die das allgemeine Privatrecht untersuchen soll. Hufeland hat also vollkommen Recht, daß er diese Wissenschaft wieder in das Naturrecht aufnimmt, ob er gleich darin einige Untersuchungen aufnimmt, die nicht für sie gehören. Nach ihm soll das allgemeine Privatrecht auch die Frage beantworten: Was darf der Staat an den Rechten des einzelnen Menschen ändern? Allein die Beantwortung dieser Frage kann nicht in das Privatrecht gehören. Denn sie betrifft gar nicht das Recht des Bürgers gegen den Bürger — welches allein in dem Privatrechte in Betrachtung

gezogen werden soll — sie betrifft vielmehr das Recht des Staates gegen den Bürger, und ihre Beantwortung gehört also offenbar in das Staatsrecht, denn dieses soll lehren, was für Rechte der Staat gegen den Bürger habe.

Neunzehntes Kapitel.

Allgemeines Verhältniß des Regenten zu den Staatsmitgliedern.

Die Rechte, die dem Regenten eines Staates als solchem, zukommen, heißen Regierungsrechte. Sie können eingetheilt werden in allgemeine und besondere. Jene sind diejenigen, welche durch den letzten Zweck des Staates nothwendig werden; unter den letztern versteht man die, welche durch den letzten Zweck des Staates nicht nothwendig sind, sondern sich nur auf besondere gesellschaftliche Angelegenheiten beziehen. Diese letztern sind unter den erstern mit begriffen, und müssen, unter Voraussetzung der gegebnen Verhältnisse, daraus hergeleitet werden können. Denn die besondern gesellschaftlichen Angelegenheiten sind untergeordnete Zwecke, die auf die Erreichung des letzten Zweckes des Staats abzielen.

Wenn

Wenn aber die Erreichung dieses Zweckes möglich seyn soll, so muß der Regent

1) das Recht haben, sich von allem zu unterrichten, was auf den Endzweck des Staates Beziehung hat, was zur Beförderung oder Verhinderung desselben beitragen kann. Denn, ohne eine Kenntniß hievon zu haben, ist es ihm unmöglich, diejenigen Anstalten zu treffen, die zur Erreichung dieses Zweckes nothwendig sind. Dies ist das **Recht der Aufsicht.** Ferner muß

2) der Regent das Recht haben, den Bürgern des Staates alles dasjenige vorzuschreiben, und überhaupt, alles das anzuordnen, was des Staatsendzweckes wegen geschehen muß Denn es ist klar, daß es ohne dieses Recht wieder unmöglich seyn würde, den Endzweck des Staates zu erreichen. Dieses Recht nun heißt das **Recht der Anordnung** oder die **verfügende Gewalt**, und begreift die **gesetzgebende Macht** mit in sich. Denn durch gegebne Gesetze wird etwas angeordnet, was in dem Staate geschehen soll.

3) Endlich muß der Regent das Recht haben, dasjenige, was er angeordnet hat, und was

was schon durch das natürliche Recht nothwendig ist, zur Ausführung zu bringen, und zwar nöthigen Falls auch mit Gewalt, vermittelst der physischen Kräfte der Gesellschaft. Dies ist die ausübende Gewalt, die ebenfalls durch den Staatsendzweck nothwendig ist, da ohne sie alle Aufsicht und alle Anordnungen nichts helfen würden. Dieses Recht begreift auch die richterliche Gewalt mit. Denn, wenn der Regent nicht befugt wäre, die Handlungen der Bürger zu beurtheilen, so könnte er auch in keinem Falle Gewalt gegen sie gebrauchen, und hätte also keine ausübende Macht.

Außer den drei angeführten Rechten giebt es weiter kein allgemeines Regierungsrecht. Denn wenn der Regent das weiß, was auf den Endzweck des Staats Beziehung hat, und dasjenige, was dieses Endzweckes wegen geschehen muß, nicht allein anordnet, sondern auch zur Ausführung bringt, so muß gedachter Endzweck erreicht werden. Es ist also durch den Endzweck des Staats weiter kein Regierungsrecht nothwendig.

Man pflegt wohl als allgemeine Regierungsrechte die gesetzgebende, richterliche und ausübende Gewalt zu nennen. Diese Eintheilung aber

aber hat drei logische Fehler. Sie erschöpft in zweierlei Absicht den eingetheilten Begriff nicht, und bringt ein Glied aus einer Unterabtheilung in die Eintheilung selbst.

Die aufsehende, anordnende und ausübende Gewalt nun machen zusammengenommen das aus, was wir oben die gesellschaftliche Gewalt genannt; und zu dieser gehört weiter nichts, als die drei angeführten Rechte. Diese also sind diejenigen Rechte, die dem Regenten eines Staates, als solchem zukommen; denn er ist die Person, die das Recht zur Ausübung der gesellschaftlichen Gewalt hat.

In der Ausübung dieser Regierungsrechte also muß der Wille des Regenten schlechthin für den Willen der ganzen Gesellschaft gelten. Denn sonst würde der Regent, als solcher, nicht das Recht haben, den Willen der Gesellschaft zu bestimmen; welches erwiesenermaßen widersprechend ist (Kap. 18). Und da nun der Wille der Gesellschaft keine Zwangsverbindlichkeit gegen die Mitglieder derselben hat, diese also schlechterdings kein Zwangsrecht gegen jenen haben können (Kap. 17); so ist offenbar, daß den Bürgern eines Staates gegen den Regenten, **in sofern** er als Regent zu betrach-

trachten ist, schlechterdings kein Zwangsrecht zustehet. Also jeder Volksaufstand gegen ihn, jede Gewalt gegen ihn und seine Verfügungen, selbst jede Drohung, sind schlechterdings widerrechtlich und als Staatsverbrechen zu betrachten.

Dieses alles aber gilt, wie gesagt, nur in so weit, wie der Regent, als Regent betrachtet werden muß: Folglich gilt es

1) nicht in Absicht auf die Privatangelegenheiten des Regenten, wo er als bloßes Mitglied des Staates zu betrachten ist. Daher haben sich auch die weisesten Regenten, wie Preußens Friedrich, in diesen Angelegenheiten dem Zwangsrechte anderer unterworfen.

Es gilt auch

2) alsdann und in sofern nicht, als der Regent, dem Rechte nach, aufhört, Regent zu seyn. Denn alsdann sind die Rechte aufgehoben, die ihm, als Regenten zukommen, folglich auch alle Verbindlichkeiten, die den Staatsbürgern gegen ihn, als Regenten betrachtet, obliegen. Dieser Fall aber tritt ein, wenn der Regent die Grundverträge (Kap. 16) bricht, und die Erreichung des Staatsendzweckes unmöglich macht. Denn alsdann hebt er selbst

die Verträge auf, durch welche er Regent ist, und vernichtet also seine eigne Existenz, als Regent betrachtet. Das erhellet auch hieraus: Wenn der Regent etwas thut, wodurch die Grundverträge verletzt werden, oder der Endzweck des Staates unmöglich wird; so ist eine Einwilligung aller einzelnen Staatsmitglieder zu einem solchen Verfahren nicht allein nicht wirklich, sondern auch widersprechend. Der Wille des Regenten kann also in sofern, als er die Grundverträge verletzt, oder den Staatsendzweck unmöglich macht, schlechterdings nicht der Wille der Gesellschaft seyn, und die Bürger haben also in sofern keine Zwangsverbindlichkeit gegen ihn (Kap. 17). Aus dem Vorigen ersiehet man zugleich noch: daß die Person des Regenten schlechthin unverletzlich seyn muß, — eine Wahrheit, die von der Klugheitslehre der meisten Völker anerkannt ist. Es muß aber auch von Rechtswegen so seyn. Denn, wenn ein Angriff gegen die Person des Regenten geschähe; so hätte er entweder vorher aufgehört, Regent zu seyn, oder nicht. Im ersten Falle wäre es keine Verletzung der Person des Regenten. Im andern Falle aber müßte der Angriff gegen seine Person entweder der Wille der ganzen Gesellschaft (des Staates) seyn; oder nicht. Das erstere ist ungereimt; denn

denn der Regent selbst ist es, der rechtlich den Willen der Gesellschaft bestimmt. Im andern Falle ist der gewaltsame Angriff auf die Person des Regenten ein Staatsverbrechen, eine Beleidigung der ganzen Gesellschaft; denn er ist eine willkührliche Verhinderung des Staatsendzweckes, so weit dieser durch den Regenten erreicht werden soll; indem die Erreichung desselben durch gewaltsame Angriffe auf die Person des Regenten physisch unmöglich gemacht wird.

Zusatz.

Ich freue mich, in den vorstehenden Untersuchungen auf einem andern Wege zu eben dem Ziele gelangt zu seyn, wohin Kant auf dem seinigen gekommen ist. Man hat seine Behauptungen hart gefunden. Das können sie aber nicht seyn; denn sie sind wahr.

Er sagt (Berl. Monatsschr. Sept. 1793. S. 254): „Es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen, ohne eine Macht, die allen innern Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäß geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung vernichten und den Zustand, worin allein Menschen

schen im Besitz der Rechte überhaupt seyn können, vertilgen würde.„ Es ist nämlich offenbar, daß eine bürgerliche Verfassung sich selbst widersprechen würde, worin es eine allgemeine Maxime aller Bürger wäre, sich den Anordnungen des Regenten zu widersetzen, wenn die, se ihnen nicht gefielen; zumal da sich bei jeder gemachten Verfügung immer Etliche finden werden, denen sie nicht behagt.

Hieraus wird (a. a. O.) weiter gefolgert: „daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist, weil er dessen Grundfeste zerstört.„

So weit ist alles klar. Nun aber folgt die scheinbar anstößigste Stelle. „Dieses Verbot, heißt es S. 255 weiter, ist unbedingt, so daß, es mag auch das Staatsoberhaupt sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt haben — dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt erlaubt bleibt. Der Grund davon ist, weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht

beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sey? Keiner von beiden kann es, als Richter in seiner eignen Sache, thun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volke entschiede; welches sich widerspricht."

Wenn man blos nach dem Buchstaben gehet, so ist diese Stelle freilich auffallend. Man erkennt aber, bei gehöriger Aufmerksamkeit, aus dem Zusammenhange die Einschränkung, unter welcher sie zu verstehen ist: daß nämlich dem Unterthan schlechterdings keine Gewalt gegen den Regenten erlaubt sey, so lange dieser als Regent betrachtet werden muß. Eine Wahrheit, die aus den angeführten Kantischen Grundsätzen offenbar nothwendig folgt, und mit dem völlig zusammentrift, was auch wir oben bewiesen haben.

Daß aber der Satz mit der beigefügten Einschränkung verstanden werden müsse, erhellet aus folgendem.

1) Die

1) Die Behauptung: daß den Unterthanen schlechterdings gar keine Gewalt gegen den Regenten erlaubt sey (dieser mag nun als solcher zu betrachten seyn, oder nicht, und mag die Unterthanen behandeln, wie er will) — dieser Satz ist offenbar ungereimt, und Kants eignem Systeme wörtlich zuwider. Denn, wenn er wahr wäre, so gäbe es vernünftige Wesen (die Unterthanen), welche es zu leiden verbunden wären, daß ein andres (der Regent) sie als bloße willkührliche Mittel seiner eignen Zwecke behandelte.

2) Kant sagt ausdrücklich (S. 255): daß gegen den Regenten keine Gewalt statt finde in einer subsistirenden bürgerlichen Verfassung, und wenn sich der Regent des Rechts, Gesetzgeber zu seyn, verlustig gemacht habe, nach dem Begriffe des Unterthans. Es wird also offenbar der Fall vorausgesetzt, wo es zweifelhaft, aber keinesweges gewiß ist, daß der Regent die Grundverträge vernichtet und hiemit sein Recht selbst aufgehoben habe. Denn sonst würde die bürgerliche Verfassung nicht mehr subsistiren, insofern er der Regent derselben seyn sollte, und es könnte nicht gesagt werden, daß der Regent nur nach dem Begriffe

des Unterthans sein Recht verloren habe. Er hätte es dann in der That verloren, und das wäre aus den ersten Elementen der Lehre von den Verträgen für sich klar.

3) Wenn behauptet wird: daß den Unterthanen schlechterdings keine Gewalt gegen den Regenten verstattet sey, weil sie das Recht nicht haben können, die Handlungen des Regenten zu beurtheilen, und, diesem Urtheile gemäß, denselben entgegen zu wirken; so ist das unläugbar richtig. Nur kann es sich nicht bis auf diejenigen Handlungen des Regenten erstrecken, wodurch er die Grundverträge verletzt. Denn hier ist das Urtheil durch den Buchstaben des Gesetzes bestimmt; es ist durch die Grundverträge völlig bestimmt, auf wessen Seite das Recht sey, und es bedarf also hier keines Dritten, der zwischen den Unterthanen und dem Regenten entscheide.

Auch ist überdem das Recht, die Handlungen eines andern, die sich auf mich beziehen, zu beurtheilen, im Ganzen unveräußerlich; ich darf es schlechterdings nicht ganz veräußern. Denn, wenn ich dieses Recht schlechterdings gar nicht mehr hätte, so wäre ich verbunden, mir alle Handlungen des Andern gefallen zu

lassen, auch diejenigen, wobei er mich als ein willkührliches Mittel seiner Zwecke betrachtete; welches ungereimt ist.

Die Unterthanen in einem Staate können also das Recht, die Handlungen des Regenten zu beurtheilen, und nach diesem Urtheile zu handeln, nicht gänzlich veräußert haben; und wenn ein solcher Vertrag in facto existirte; so wäre er ungültig. Das Recht zu solchem Urtheile muß ihnen dann zustehen, wenn der Regent die Grundverträge verletzt.

Sobald aber von den Handlungen des Regenten die Rede ist, die auf die Glückseligkeit der Bürger abzielen, oder darauf Beziehung haben; so ist der Satz völlig unbedingt: daß den Unterthanen kein Recht des Urtheils darüber zustehet. Denn hier ist das Urtheil nicht durch den Buchstaben des Gesetzes bestimmt; sondern beruhet auf einer, niemals völlig gewissen Berechnung der Folgen von den getroffnen Verfügungen. Hier also würde die von Kant entwickelte Ungereimtheit herauskommen, wenn man den Unterthanen das Recht des Urtheiles einräumen wollte.

Daß hauptsächlich von diesen Verfügungen die Rede sey, die sich auf die Glückseligkeit der

Staats-

Staatsbürger beziehen, bestätigt noch eine andere Stelle. S. 251 heißt es: „Wenn also ein Volk unter einer itzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur seyn: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten stehet; sondern allererst blos vom Rechte, das dadurch einem jeden gesichert werden soll: welches das oberste Princip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein andres eingeschränkt wird.„

Bei dem allen aber versteht sich, daß den Unterthanen das Recht unbenommen bleibt, über die Verfügungen des Staatsoberhauptes ihre Meinung öffentlich zu sagen; und Vorstellungen dagegen zu thun. Denn, wenn die Unterthanen dieses Recht nicht hätten, wenn sie um eine Aendrung der getroffnen Verfügungen auch nicht einmal bitten dürften; so hätte der Regent auch gar keine unvollkommne Verbindlichkeit gegen sie; welches eine offenbare Ungereimt-

reimtheit ist. Ueberdem würde alsdann der Regent mit sich selbst in Widerspruch gerathen müssen. Denn er würde oft etwas verfügen, was er selbst gar nicht wollen würde, wenn er die Lage der Sachen gehörig kennte, die ihm aber verborgen bliebe, da die Unterthanen keine Vorstellungen machen dürften. Die Freiheit der Presse ist also unverlierbar und muß in allen Staatsangelegenheiten schlechterdings in soweit respektirt werden, als die Schriftsteller blos ihre Meinung sagen.

Will man sagen, daß eine solche Preßfreiheit das Mittel sey, Rebellionen zu entzünden; so dient zur Antwort, daß von dem Rechte, und nicht von den guten oder schlimmen Folgen die Rede sey, und daß man die ewige Verwechselung dessen, was Recht oder Unrecht mit dem, was schädlich oder nützlich ist, endlich einmal zu vermeiden anfangen müsse. Womit aber will man auch beweisen, daß Preßfreiheit die Rebellionen begünstige! Grade das Gegentheil! Denn sie ist es, die es dem Staatsoberhaupte möglich macht, alles das kennen zu lernen und wegzuschaffen, woraus Aufruhr entspringen könnte. Bloße Meinungen bewirken keine Empörung; das kann nur der Druck, sofern

fern man ihn fühlt, und er wird es mit desto größerer Gewalt thun, je weniger man denkt, denn desto mehr ist man alsdann der Herrschaft der bloßen Sinnlichkeit überlassen.

Friedrich der Einzige machte diese Grundsätze geltend; und welches Scepter in der Welt hatte eine Empörung gegen sich weniger zu besorgen, als das seinige?

Zwanzigstes Kapitel.

Allgemeines Verhältniß der Bürger zu dem Staate.

Wer den Vereinigungsvertrag einer bürgerlichen Gesellschaft nicht mit eingegangen ist, der kann nachher nur durch einen Aufnahmevertrag (pactum receptionis) als Mitglied in dieselbe aufgenommen werden; und wer einmal ein Mitglied einer bürgerlichen Gesellschaft ist, der kann weder willkührlich aus derselben austreten, noch auch willkührlich daraus verstoßen werden. Denn die Rechte und Verbindlichkeiten, die aus einem Vertrage entsprungen sind, können durch den einseitigen Willen des einen der Paciscenten nicht aufgehoben werden. So lange also der Bürger seine Verbindlichkeiten

gegen

gegen den Staat erfüllt, behält er auch seine Rechte, die ihm als Bürger zukommen, und kann aus der Gesellschaft nicht verstoßen werden. Umgekehrt darf er auch die Gesellschaft nicht verlassen, außer mit Bewilligung des Staats. Denn wenn ers willkührlich thäte, so bräche er seinen Vertrag, und der Staat hätte das Recht, ihn zum Gegentheil zu zwingen. Will er aber die Gesellschaft verlassen, und der Staat will ihm seine Einwilligung dazu geben, so hängt es von dem letztern ab, jede beliebige Bedingung, unter der es geschehen soll, vorzuschreiben.

Sobald jemand als Mitglied in eine bürgerliche Gesellschaft aufgenommen ist; so müssen alle in derselben vorhandene Grundverträge auch für ihn gültig geworden seyn, weil er widrigenfalls gar nicht als Mitglied dieser Gesellschaft betrachtet werden könnte. Und überhaupt muß jeder Bürger eines Staates

1) Allen den Rechten entsagt haben, deren eigenmächtige Ausübung die Erreichung des Staatsendzweckes verhindern würde. Dahin gehören auch einige natürliche, oder angeborne Rechte (als z. B. das Recht, iede Beleidigung durch eigenmächtige Gewalt abzutreiben); aber nicht alle, denn viele sind unveräußerlich; und

da

da überdem der Bürger das Recht behält, in allen den Fällen, wo ihn der Staat nicht schützen kann (etwa weil keine Zeit da ist, erst um Hülfe des Staats nachzusuchen), seine Rechte selbst zu verfolgen; so bleibt ihm auch im Staate ein großer Theil der natürlichen Freiheit übrig. Residuum libertatis naturalis). Jeder Bürger muß

2) alle Verbindlichkeiten übernommen haben, die zur Erreichung des Staatsendzweckes nothwendig sind: und die überhaupt bürgerliche Verbindlichkeiten heißen. Denn sonst könnte er gar kein Bürger des Staats seyn, weil er nicht die Zwangsverbindlichkeit hätte, zu dem letzten Zwecke des Staates mitzuwirken. Dagegen erhält

3) jeder Bürger die Rechte, welche durch die bürgerliche Gesellschaft für ihre Mitglieder wirklich werden. Der Staat muß die vollkommnen Rechte jedes Bürgers sichern und die Glückseligkeit desselben, so viel es angehet, befördern.

Das **Wohl** (salus) einer Person ist derjejenige Zustand, dessen Existenz dieselbe begehrt. Das **öffentliche Wohl** (salus publica) ist der

Bü-

Zustand, der durch die Erreichung der Zwecke (und dadurch also auch des letzten Zweckes) der bürgerlichen Gesellschaft gesetzt wird. Aus der Erreichung der Zwecke einer Person, die nicht die bürgerliche Gesellschaft selbst ist, entsteht das **Privatwohl.**

Der Staat soll das Privatwohl jedes Bürgers, so viel es angehet, befördern. Wenn aber das Privatwohl mit dem öffentlichen Wohl in Kollision kömmt; so muß das erstere dem letztern aufgeopfert werden. Denn da das öffentliche Wohl durch die Erreichung der Staatszwecke gesetzt wird, der letzte Zweck des Staates aber die Sicherung aller vollkommnen Rechte der Bürger ist; so ist das Privatwohl ohne das öffentliche unmöglich. Der Staat würde also sich selbst widersprechen, wenn er das letztere dem erstern nachsetzen wollte, und seinen eignen Zweck vernichten.

Jedoch muß von dem Privatwohl jedesmal nur so viel aufgeopfert werden, als das öffentliche Wohl nothwendig erfordert. Denn der Staat muß, um seines letzten Zwecks willen (Kap. 15) das Privatwohl eines jeden, so viel es angehet, befördern. Er würde also seinem eignen Zwecke entgegen handeln, wenn er von

dem Privatwohl mehr aufopfern wollte, als das öffentliche nothwendig erforderte. Wie viel aber jeder Bürger von seinem Privatwohl in einem gegebnen Falle dem öffentlichen Wohl aufopfern müsse, kann allein durch das Urtheil des Regenten bestimmt werden, und die Bürger können kein Recht haben, dies selbst zu beurtheilen, und, diesem Urtheile gemäß, die von dem Regenten vorgeschriebne Leistung allenfalls zu verweigern. Denn es betrifft eine gesellschaftliche Angelegenheit (die Erreichung der Staatszwecke), und hier muß der Wille des Regenten für den Willen der ganzen Gesellschaft gelten, dem sich kein Mitglied zu widersetzen befugt seyn kann (Kap. 17. 18).

Das Verhältniß überhaupt, worin in einem Staate die Bürger gegen den Regenten stehen, heißt die Unterthänigkeit, und alle Bürger, außer dem Regenten, werden in dieser Beziehung Unterthanen genannt. Die Regierungsrechte heißen bei einer Staatsverfassung auch Hoheitsrechte, und diese sind also nichts anders, als die Rechte, woraus die gesellschaftliche Gewalt eines Staats besteht. Die allgemeinen Hoheitsrechte, die alle übrigen unter sich begreifen, sind also: die verfügende,

ausübende und oberaufsehende Gewalt (Kap. 19); über die wir noch einige, mehr besondre, Bemerkungen machen wollen.

Ein und zwanzigstes Kapitel.

Speciellere Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Staate und den Bürgern.

Erster Abschnitt.

Das erste Hoheitsrecht des Staatsoberhauptes, die verfügende Gewalt, begreift, wie schon oben bemerkt ist, die gesetzgebende Macht mit unter sich. Da nun dasjenige, was durch die natürlichen Gesetze des Rechts an sich schon nothwendig ist, nicht erst durch den Regenten braucht befohlen zu werden; so sind die Gesetze des letztern positive Gesetze, indem sie von seinem Willen abhängen, und er hat also das Recht zu einer positiven Gesetzgebung.

Da der Regent eines Staats die Bürger zu allen Handlungen verpflichten kann, die wegen des Staatsendzweckes nothwendig sind; so ist sein Recht, positive Gesetze zu geben, blos durch folgende Bedingungen beschränkt:

1) Kein

1) Kein positives Gesetz kann etwas befehlen, was dem Sittengesetze zuwider wäre. Denn durch das Gesetz des Regenten müßte eine Zwangsverbindlichkeit der Bürger zu dem entstehen, was darin befohlen würde. Das wäre aber dann eine Zwangsverbindlichkeit zu Etwas, das dem Moralgesetze widerstritte. Und dies ist schlechterdings unmöglich.

2) Jedes positive Gesetz muß so beschaffen seyn, daß eine Einwilligung aller einzelnen Bürger nicht widersprechend ist (wenn auch voraus zusehen wäre, daß diese Einwilligung nicht wirklich erfolgen würde, wenn man jeden Einzelnen fragen wollte). Denn widrigenfalls könnte der Wille des Regenten nicht als der Wille der Gesellschaft betrachtet werden, und sein Gesetz für die Bürger nicht verbindlich seyn (Kap. 17).

3) Kein positives Gesetz kann etwas befehlen, wozu die Bürger nicht sich selbst durch ihren eignen Willen verpflichten könnten. Denn, wenn ein positives Gesetz etwas vorschriebe, wozu ein Bürger durch seinen eignen Willen sich nicht verbindlich machen könnte; so könnte dieser auch schlechterdings nicht so angesehen werden, als habe er in dieses Gesetz eingewilligt.

Also wäre es widersprechend, bei diesem Gesetze eine Einwilligung aller Einzelnen anzunehmen. Folglich könnte dieses Gesetz nicht der allgemeine Wille der Gesellschaft seyn, und also für den Bürger keine Verbindlichkeit haben.

Dabei versteht sich, daß jedes positive Gesetz gehörig promulgirt werden muß: es müssen Anstalten getroffen werden, wodurch es den Bürgern möglich gemacht wird, eine Kenntniß von dem Gesetze zu bekommen. Denn es ist klar, daß es sich, in dieser Absicht, mit allen positiven Gesetzen ganz anders verhält, als mit den Sittengesetzen. Die letzteren sind a priori gegeben, oder, einem jeden ins Herz geschrieben. Die erstern aber beruhen auf dem Willen des Regenten, den niemand wissen kann, wenn er ihm nicht hinreichend erklärt wird. Eine Zwangsverbindlichkeit aber, nach einem Gesetze zu handeln, wovon ich keine Kenntniß haben kann, ist offenbar widersprechend. Vor der Promulgation also kann kein positives Gesetz Verbindlichkeit haben.

Ein positives Gesetz, welches mit gewissen (durch natürliche oder positive Gesetze verbotnen, Begehungs- oder Unterlassungs-) Handlungen eine Strafe verknüpft, heißt ein Strafgesetz,

und

und eine Handlung, wodurch man die in einem Strafgesetze verordnete Strafe verdient, ist ein Verbrechen (crimen). Alle Einrichtungen in einem Staate, gewisse Handlungen durch Strafen zu verhindern, sind das **Criminalwesen**, und das Recht zu diesen Verfügungen die **Criminalgewalt**.

Der Staat hat aber das Recht, Strafgesetze zu geben. Denn Strafen sind Uebel, folglich Bewegungsgründe, die gesetzwidrigen Handlungen zu unterlassen, worauf Strafen gesetzt sind. Also sind die Strafgesetze ein Mittel, wodurch der Staat gesetzwidrige Handlungen verhindern, also seine Rechte und die Rechte der Bürger sichern kann; sie sind also Mittel zur Erreichung seines letzten Zweckes.

Auch ist ein Strafgesetz, im allgemeinen genommen, 1) dem Sittengesetze nicht zuwider. Denn da die Strafen nur auf Verbrechen, also auf freie Handlungen gesetzt werden, die jeder unterlassen kann und soll; so wird dadurch niemand als ein willkührliches Mittel behandelt; auch ist es 2) nicht widersprechend, bei einem solchen Gesetze, im allgemeinen betrachtet, die Einwilligung aller einzelnen Bürger vorauszu-

setzen.

setzen. Denn das Gesetz zielt darauf ab, die Rechte eines jeden Einzelnen zu sichern.

Strafgesetze sind also, überhaupt genommen, rechtmäßig, und dem Staate kömmt eine Criminalgewalt zu. Sie ist ein Theil seines Präventionsrechtes, wodurch er den Verletzungen seiner Rechte und der Rechte der Bürger zuvorkömmt, und gehört also überhaupt zu dem Vertheidigungsrechte gegen Beleidigungen.

Da nun das Recht des Beleidigten unendlich ist (Kap. 7); so folgt, daß der Staat zu jeder Strafe ohne Ausnahme, unter der Bedingung, befugt sey, daß er seine Rechte, oder die Rechte des Bürgers, auf keine andre Art sicher stellen könne.

Hieraus folgt also offenbar auch das Recht zu Todesstrafen. Eine Todesstrafe ist alsdann rechtmäßig, wenn die Rechte des Staats oder der Bürger auf keine andere Art sicher gestellt werden können. Dies kann um so weniger auffallend seyn, da schon jeder Einzelne das strenge Recht hat, seinen Beleidiger zu tödten, wenn er sich nicht anders gegen die Beleidigung schützen kann, diese Beleidigung mag groß oder klein seyn (Kap. 7).

Man muß sich daher wundern, noch bei neuern und selbst scharfsinnigen *) Schriftstellern die Behauptung zu finden: daß jede Todesstrafe auf bürgerliche Vergehungen Mord sey. Andere haben bei dieser Materie den wahren Gesichtspunkt verrückt. Die Frage ist: ob der Staat ein strenges oder vollkommnes Recht zu Todesstrafen habe? Und das ist offenbar. Hiemit aber hat man die Fragen verwechselt: ob die Todesstrafen der Klugheit oder den Gewissensverbindlichkeiten gemäß seyn? wovon hier gar nicht die Rede ist.

Das Scheinbarste, was gegen die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen gesagt ist, bestehet in folgendem. Man sagt: Kein einzelnes Mitglied des Staats hat selbst das Recht, sich das Leben zu nehmen, folglich kann auch der Staat dieses Recht nicht haben **), weil er kein Recht haben kann, was er nicht von seinen Mitgliedern bekömmt. Aber dies Räsonnement ist unrichtig. Denn 1) kann ich jemandem, wenn ich

*) Z. B. in den oft erwähnten Beiträgen S. 127.

**) Eine Schlußfolge, die in den Beiträgen auch vorkömmt.

ich will, ein Recht geben, was ich selbst nicht habe (Kap. 4); 2) kann jemand, auch wider meinen Willen, ein Recht gegen mich bekommen; nämlich wenn ich ihn beleidige, oder er nur eine Beleidigung von mir zu befürchten hat (Kap. 7). Und dies ist der Fall bei dem Rechte des Staates zu Todesstrafen.

Ueberhaupt muß die Größe der Strafen, die auf gesetzwidrige Handlungen gesetzt werden sollen, lediglich von dem Urtheile des Staates abhängen. Denn der Staat gebraucht die Strafen als Mittel, Verletzungen der Rechte, oder Beleidigungen zu verhindern; und der Beleidigte hat jederzeit das Recht, zur Abwehrung der Beleidigungen diejenigen Zwangsmittel zu gebrauchen, die nach seinem Urtheile dazu nöthig sind (Kap. 7). Auch kömmt es hiebei, wenn blos vom strengen Rechte die Rede ist, gar nicht auf die Größe der Verbrechen an, als wenn schwere Strafen nur auf große Verbrechen gesetzt werden könnten; sondern allein auf das Verhältniß der Strafe zur Abwendung der Beleidigungen, die dadurch verhütet werden sollen (Kap. 7). Der Staat kann auf kleine Vergehungen schwere Strafen setzen, wenn diese nöthig sind, jene Vergehungen zu verhindern.

Da nun der Regent das Recht haben muß, den Willen des Staates zu bestimmen (Kap. 18), so hängt es blos von dem Urtheile des Regenten ab, was für Strafen auf gewisse Vergehungen gesetzt werden sollen; und die Bürger sind verbunden, sich darin zu fügen, weil sie dem Willen des Staates in allen gesellschaftlichen Angelegenheiten unbedingt unterworfen sind. Freilich hat der Regent die innere Verbindlichkeit, bei den zu verhängenden Strafen auf den Grad der Moralität, auf die Größe der Schuld zu sehen — eine Verbindlichkeit, die er schlechterdings nicht verletzen kann, ohne vor dem Richterstuhle des Gewissens selbst strafbar zu werden — aber, was dem Gewissen des Regenten anheim gestellt ist, das kann nicht in Anschlag kommen, wo blos von dem strengen Zwangsrechte die Rede ist.

So wie sich die verfügende Macht hauptsächlich mit der Gesetzgebung beschäftigt; so hat die ausübende vorzüglich dahin zu sehen, das zur Wirklichkeit zu bringen, was den vorhandnen positiven und den natürlichen Gesetzen gemäß ist. Sie soll also, nöthigen Falls durch Zwangsmittel, die Bürger anhalten, daß sie ihre Verbindlichkeiten gegen den Staat und gegen sich selbst untereinander erfüllen.

Das Recht des Staats, seine Rechte und die Rechte der Bürger gegen den Bürger zu verfolgen (im eigentlichen Sinne) heißt die Justizgewalt, und alle Einrichtungen, die im Staate zu diesem Zwecke getroffen sind, machen das Justizwesen aus. Die öffentliche Justizgewalt verfolgt die Rechte des Staats gegen den Bürger, die Privatjustizgewalt aber die Rechte des Bürgers gegen den Bürger.

Dem Staate, oder dem Regenten, muß aber nicht blos eine öffentliche, sondern auch eine Privat-Justizgewalt zukommen. Eine öffentliche; denn der Staat muß seine Rechte verfolgen dürfen, weil widrigenfalls ein Recht statt fände, diese Rechte zu verletzen; welches sich widerspricht. Aber auch eine Privatjustizgewalt muß der Staat haben. Denn sein letzter Zweck ist, die Rechte aller Einzelnen zu schützen. Er muß also das Recht haben, alle dazu dienliche Mittel anzuwenden, wenn diese nur an sich erlaubt sind; er muß also befugt seyn, die Rechte des einzelnen Bürgers gegen den Bürger zu verfolgen.

Die sämtliche Justizgewalt ist also ein Recht, was dem Staate zukömmt, und gehört zu der ausübenden Macht desselben. Sie setzt noch die richterliche Gewalt voraus. Denn

ein

ein Recht darf nicht eher im eigentlichen Sinne verfolgt werden, bis es gewiß ist, daß es statt finde. Wenn also ein Rechtsstreit vorhanden ist, so muß dieser erst entschieden, es muß erst gültig beurtheilt werden, auf wessen Seite das Recht sey Dies zu thun, ist das Geschäft der richterlichen Gewalt.

Dem Regenten des Staates muß die oberste richterliche Gewalt zukommen; so daß er den Aussprüchen aller übrigen Richter entgegen handeln kann, sobald dieselben ungerecht sind. Denn ohne dieses Recht wäre es dem Regenten unmöglich, die Rechte des Staats und der Bürger zu schützen. Also ist der Regent der oberste Richter im Staate.

Die Justitzgewalt des Staates muß auch ferner das Recht haben, alle Mittel anzuwenden, die zur Ausmittlung und Verfolgung der Rechte nothwendig sind, weil sie widrigenfalls ihrem Endzwecke kein Genüge leisten könnte. Daher hat insbesondre die Criminaljustitz das Recht, den Personen, die eines Verbrechens verdächtig sind, auch Uebel zuzufügen, wenn dieses nothwendig ist, das Verbrechen auszumitteln. So hat sie z. B. das Recht, sich der verdächtigen Personen dadurch zu versichern, daß sie dieselben gefangen setzt, oder diejenigen,

die

die durch Zeugnisse u. s. f. zur Aufklärung der Sache etwas beitragen können, hiezu im Weigerungsfalle zu zwingen.

Jedoch ist der Staat verbunden, denjenigen alles wieder zu ersetzen, denen er Uebel zufügte, weil sie eines Verbrechens verdächtig waren, die aber nachher unschuldig befunden wurden. Denn widrigenfalls, (da niemand verbunden seyn kann, Uebel zu leiden, wenn er unschuldig ist) würde der Staat das Recht haben, Unrecht zu thun; welches sowohl an sich als auch insbesondre in diesem Falle ungereimt ist, da der Endzweck des Staates eben darin bestehet, die Rechte der Bürger zu sichern.

Daher ist klar, daß die Kriminaljustiz nicht befugt seyn kann, zur Ausmittelung eines Verbrechens dem Verdächtigen solche Uebel zuzufügen, die sich nachher, falls derselbe unschuldig befunden wird, nicht wieder aufheben lassen, und für die kein Ersatz möglich ist.

Es ist also schon hieraus klar, daß die Tortur widerrechtlich ist. Welchen Ersatz kann der Staat für diese Marter geben, und insbesondre für die Zerstörung der Gesundheit?

Noch

Noch mehr! Die Tortur kann nicht als Strafe betrachtet werden; denn es soll ja dadurch erst ausgemittelt werden, ob der Gemarterte strafbar sey. Sie soll also blos ein Mittel seyn, die Wahrheit zu erforschen. Nun kann der Staat nur in sofern ein Recht haben, einem Verdächtigen Uebel zuzufügen, als dieses nothwendig ist, die Wahrheit zu entdecken. Das zugefügte Uebel muß also auch in der That ein Mittel zur Entdeckung der Wahrheit seyn, weil es widrigenfalls ungereimt wäre, dasselbe für nothwendig dazu auszugeben. Wenn also die Tortur rechtmäßig seyn sollte, so müßte sie in der That ein Mittel seyn, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Allein sie ist nichts weniger als das. Denn entweder ist das Gefühl des Schmerzes stärker, als das Gefühl der Furcht vor der zu erwartenden Strafe, oder nicht. Im erstern Falle wird sich der Gemarterte schuldig bekennen, wenn er gleich unschuldig ist; im andern Falle aber wird er das Verbrechen läugnen, wenn er es gleich begangen hat. Es ist also völlig widersprechend, die Tortur als ein Mittel zur Erforschung der Wahrheit zu betrachten, und sie ist folglich schlechthin widerrechtlich.

Aber, sagt man, das erpreßte Geständniß muß nachher von dem Angeschuldigten wiederholt werden, und man versichert sich dadurch von der Wahrheit desselben. Allein auch das ist völlig nichtig. Denn entweder stehet dem Angeschuldigten, wenn er sein erpreßtes Bekenntniß zurücknimmt, die Tortur von neuem bevor, oder nicht. Im letztern Falle wird er das Bekenntniß zurücknehmen, wenn er auch schuldig ist. Im erstern Falle aber ist wiederum die Furcht vor der von neuem bevorstehenden Marter stärker, als die Furcht vor der zu erwartenden Strafe, oder nicht. Wenn das erstere ist, so wird er bei seinem Bekenntnisse bleiben, wenn er gleich unschuldig ist; wenn aber das andere ist, so wird er sein Bekenntniß zurücknehmen, wenn er gleich schuldig ist.

Dies letztere läßt sich offenbar auch auf die Territion anwenden, und auch diese ist also widerrechtlich.

Die Tortur darf demnach rechtlicherweise niemals gebraucht werden, außer in dem Falle, wenn das Verbrechen schon gewiß ist, und blos das eigne Geständniß des Verbrechers noch erfordert wird. Denn alsdann ist sie nicht mehr als ein Mittel zur Erforschung der Wahrheit

zu betrachten, sondern kann als ein Theil der Strafe angesehen werden.

Zweiter Abschnitt.

Regierungsform ist die Einrichtung der Regierung in Absicht auf die Subjekte, denen sie zukömmt. Es kömmt nämlich die Regierung entweder einer einzelnen Person zu, oder einer moralischen oder mehrern Personen (einzelnen oder moralischen oder moralischen und einzelnen, so daß jede Person nur ein oder einige Regierungsrechte verwaltet, die verschiednen Personen also auf eine ungleiche und verschiedne Art an der Regierung Theil nehmen). Sofern die Regierungsrechte unter mehrere Subjekte (moralische oder einzelne, oder einzelne und moralische Personen) vertheilt sind, ist die Regierungsform **gemischt**, widrigenfalls ist sie **rein**. Wenn das Subjekt der Regierung eine einzelne Person ist, so heißt die Regierungsform **monarchisch**; kömmt die Regierung einer moralischen Person zu, die nicht aus dem Inbegriffe aller Bürger (welcher das **Volk** heißt) bestehet, so ist die Regierungsform **aristokratisch**, und sie ist **demokratisch**, wenn die Regierung dem Volke zustehet. In einer wah-

wahren Monarchie muß also der Monarch souverain seyn (Kap. 18). Denn, wäre er bei der Ausübung einiger oder aller Regierungsrechte an die Einwilligung eines andern gebunden, so würde eben darum nicht ihm allein die Regierung zukommen, und er also nicht im eigentlichen Sinne ein Monarch seyn. Aus eben dem Grunde ist in der wahren Aristokratie die moralische Person, welcher die Regierung zukömmt, und in der Demokratie das Volk souverain.

Ursprünglich ist der Sitz aller Souverainität beim Volke, weil ursprünglich nur das der Wille der Gesellschaft seyn kann, was alle Einzelnen wollen (Kap. 17). Ein Monarch also muß seine Souverainität durch einen Vertrag mit dem Volke haben, da er sein Recht zur Regierung überhaupt nur durch einen solchen Vertrag haben kann (Kap. 18). Ursprünglich hat also das Volk auch das Recht, sich zum Monarchen zu wählen, wen es will, und beim Tode desselben, nach seiner Willkühr einen Nachfolger zu bestimmen. Die Thronfolge kann aber auch durch einen Vertrag ein für allemal bestimmt, und so ein Successionsgesetz eingeführt seyn. Wenn ein solches Gesetz vorhanden ist, so muß es beobachtet werden, und

es steht auch nicht in der Gewalt des Monarchen, dasselbe aufzuheben, und sich einen Nachfolger zu ernennen, der durch dieses Gesetz nicht dazu bestimmt ist. Denn, wenn der Monarch das Successionsgesetz aufhübe; so würde er das aufheben, wodurch er selbst das Recht zur Regierung hat; und also sein eignes Recht vernichten. Das Successionsgesetz gehört also zu den Grundgesetzen eines Staates, die über die Macht des Monarchen erhaben sind. Das Volk darf also denjenigen, der nach dem Successionsgesetze der Thronerbe ist, mit Gewalt auf den Thron setzen, wenn der verstorbne Monarch einen andern zu seinem Nachfolger ernannt hätte, und dieser sich der Regierung bemächtigen wollte.

Eben so wenig aber, als der Monarch sich willkührlich einen Nachfolger ernennen kann, wenn ein Successionsgesetz vorhanden ist, eben so wenig kann auch das Volk den durch das Successionsgesetz bestimmten Thronerben von der Nachfolge willkührlich ausschließen, und dieser hat das Recht, sich in einem solchen Falle der Regierung mit Gewalt zu bemächtigen.

In jeder wahren Monarchie hat der Monarch alle die Rechte gegen die Staatsbürger,

die

die dem Regenten eines Staates überhaupt zukommen. In der Aristokratie gilt das von der moralischen Person, welche die Regierung verwaltet, und in der Demokratie vom Volke: hier hat der Inbegriff aller Bürger, als moralische Person, gegen jeden Einzelnen alle Rechte des Regenten; aber auch weiter keine. Das ganze Volk ist gegen den einzelnen Bürger zu nichts mehr befugt, als ein Monarch. Jede von diesen Regierungsformen ist alsdann rechtmäßig, wenn sie als durch einen Vertrag bestehend gedacht werden kann. Sonst aber nicht; welches selbst von der Demokratie gilt, da kein Einzelner, ohne einen Vertrag, die Zwangsverbindlichkeit haben kann, seinen Willen dem Willen aller übrigen zu unterwerfen.

Die Frage: welche Regierungsform an sich die rechtmäßigste sey? kann also gar nicht statt finden. Aber das läßt sich fragen: welche Regierungsform ist die beste? Durch welche wird für die Glückseligkeit der Bürger am meisten gesorgt? Diese Frage muß von der Klugheitslehre beantwortet werden. Man hat indessen längst eingesehen, daß sie keine allgemeine Antwort zulasse, daß die Sache vielmehr von den gegebnen Umständen abhänge, und daher ge-

antwor-

antwortet: die Regierung sey jedesmal die beste, die am besten verwaltet werde. Allein dies heißt die Antwort blos aufschieben. Denn nun ist die Frage: Bei welcher Form ist die Regierung am wenigsten der Gefahr ausgesetzt, schlecht verwaltet zu werden?

Im teutschen Merkur (12 Stück 1793) finde ich einen Aufsatz, dessen gelehrter Verfasser, der sich D. L. unterzeichnet, der Meinung ist, daß sich unsre Frage allgemein beantworten lasse, und daß es also eine Regierungsform gebe, die an sich die beste sey; und zwar glaubt er diese Form aus moralischen Principien der reinen Vernunft bestimmen zu können. Er findet zuerst die Eintheilung der Regierungsrechte in gesetzgebende, ausübende und richterliche Gewalt unzulänglich (wie sie es auch ist Kap. 19), und nimmt daher noch eine organisirende Gewalt an, worunter er, wie es scheint (eine Definition sucht man vergeblich) das Recht versteht, die Subjekte der erstern Regierungsrechte zu wählen. (Nach unsrer Eintheilung Kap. 19 würde dies Recht zu der verfügenden Gewalt gehören). Alsdann sollen die verschiednen Hoheitsrechte unter verschiedne Subjekte (physische oder moralische Personen) vertheilt, und

immer

immer eine Gewalt der andern verantwortlich seyn, oder durch sie beschränkt werden.

Es könnte gleich auf den ersten Blick auffallend scheinen, daß die reine Vernunft eine so gemischte Regierungsform fordern sollte; da sie sonst immer Einheit der Principien gebietet, und es also scheinen könnte, daß sie auch bei der Regierung eines Staats nur Ein principium fiendi verlangen werde. Zum wenigsten kann die Form, welche Herr E. einem Staate geben will, nicht von der reinen Vernunft anerkannt werden. Denn sie enthält etwas Widersprechendes. Wir wollen ihn selbst hören.

„Die Politik, sagt er, muß eine wechselseitige Verantwortlichkeit der Gewalten einführen, und ihren Vortheil entgegensetzen. Die gesetzgebende muß keine andern Früchte von ihren Gesetzen zu erwarten haben, als jeder andre Bürger, und die, so sie verwalten, müssen selbst vor der richterlichen verantwortlich seyn. Die richterliche muß von der vollziehenden bewacht werden, die ihre Aussprüche nur dann ausführt, wenn sie der von der gesetzgebenden bestimmten Form gemäß sind, und die, wenn die Urtheilssprüche ihrem Gewissen zuwider sind,

an die organisirende appelliren kann, die dann aber den Ausspruch selbst neuen Richtern überlassen muß.„ Allein es ist

1) widersprechend, wenn die gesetzgebende Gewalt der richterlichen verantwortlich, und doch ein Ausspruch der letztern nur rechtskräftig seyn soll, sofern er den Gesetzen der erstern gemäß ist. Denn, wenn die richterliche Gewalt die gesetzgebende zur Verantwortung zöge, und einen Ausspruch gegen sie thäte, so wäre dieser Ausspruch eben darum, weil er gegen sie wäre, nicht rechtskräftig; denn er wäre nicht den Gesetzen derselben gemäß. Ueberdem müßte die gesetzgebende Gewalt entweder verbunden seyn, ihre Gesetze nach dem Urtheile der richterlichen zu ändern, oder nicht. Im letztern Falle ist die Verantwortlichkeit derselben ein Unding; im erstern aber würde die richterliche Gewalt auch über das Gesetz richten, es würde also das Gesetz selbst von ihr abhangen und sie also nicht blos eine richterliche, sondern auch eine verfügende Gewalt seyn; welches sich ebenfalls widerspricht.

2) Die ausübende Gewalt soll von der richterlichen an die organisirende appelliren können. Aber wenn eine solche Appellation rechtlicherweise

weise statt findet; so sind die beiden ersten Gewalten der letztern untergeordnet, und die Inhaber derselben nur Beamte des Staats, da sie doch an der Regierung theilnehmende Subjekte, und die Hoheitsrechte vertheilt, seyn sollten.

3) Wenn die ausübende Macht von der richterlichen an die organisirende Gewalt appellirt; so soll diese den Ausspruch neuen Richtern überlassen. Alsdann ist die ausübende Gewalt entweder verbunden, nach dem Ausspruche dieser neuen Richter zu handeln, oder nicht. Im letztern Falle ist die Appellation eine leere Formalität, und die ausübende Gewalt dadurch nicht beschränkt, welches doch seyn sollte; im erstern Falle aber ist die richterliche Gewalt in den Händen der besagten neuen Richter, und die richterliche Gewalt (von welcher nämlich appellirt wird) ist nicht die richterliche Gewalt. Welches sich ebenfalls widerspricht.

Ich habe diese Widersprüche ausführlich angezeigt, um dabei auf einen Irrthum aufmerksam zu machen, der in vielen der neuern Schriften über diese Materie eine Menge von Mißgriffen veranlaßt hat, und der darin liegt, daß man die Hoheitsrechte, sofern sie dem Staate selbst (oder dem Regenten) zukommen,

 mit

mit den Hoheitsrechten, sofern sie den Beamten des Staates zur Ausübung übertragen sind, in der Beurtheilung verwechselt. Von einem Gerichtshofe, den der Staat angestellt, und dem er die Ausübung der richterlichen Gewalt übertragen hat, muß man freilich appelliren können; aber nicht von der richterlichen Gewalt des Staates selbst.

Auf diesem Wege also kann die Frage über die beste Regierungsform nicht entschieden werden; und was sich darüber im Allgemeinen sagen läßt, ohne auf die individuellen Beschaffenheiten und Verhältnisse eines gegebnen Staates zu sehen, dürfte sich auf folgendes einschränken.

In der Welt giebt es im Durchschnitt entweder der guten (mit Einsicht und Rechtschaffenheit begabten) Menschen mehr, als der schlechten (denen das eine oder das andre Stück oder beides fehlt); oder es giebt eben so viel gute, oder weniger gute als schlechte.

Setzt man den ersten Fall (den uns manche jugendliche Einbildungskraft oder affektirte Philanthropie gern wahrscheinlich machen mögte); so ist offenbar eine Demokratie, wofern sie sonst ausführbar ist, die beste Regierungsform. Denn alsdann werden in ihr jederzeit die Beschlüsse

schlüsse gefaßt und ausgeführt, die nach menschlichen Einsichten die besten sind, weil die Majorität der Bürger gut ist.

Setzt man den letzten Fall: daß es mehr schlechte als gute Menschen gebe; so ist die Demokratie die schlechteste Regierungsform. Denn alsdann kann das, was zum wahren Wohl des Staats gehört, nie zu Stande kommen, als höchstens zufälligerweise; weil die Majorität aus schlechten Bürgern bestehet. (Das nämliche gilt auch von der Aristokratie). Die Monarchie hat alsdann bei weitem den Vorzug. Denn, obgleich mehr schlechte Monarchen zu fürchten, als gute zu hoffen sind; so ist doch unter der Regierung der letztern für das Wohl des Staates gesorgt, und diese können überdem durch weise Anordnungen dem Uebel zum Theil vorbauen, was von nachfolgenden schlechten zu befürchten stehet.

Nimmt man endlich den zweiten Fall an: daß es gleich viel gute und schlechte Menschen gebe; so hat die Monarchie gleichfalls den Vorzug. Denn in der Demokratie (so wie in der Aristokratie) werden nun die Stimmen der schlechten Bürger den Stimmen der guten beständig das Gleichgewicht halten, und die guten Anstalten der letztern eben so oft vereiteln,

als diese im Stande seyn werden, sie durchzusetzen. Das Wohl des Staates ist also nie sicher, sondern, wie ein vom Sturme hin und her getriebnes Schiff, beständig in Gefahr zu scheitern.

An sich also (in sofern nicht noch andre Gründe in Betrachtung zu ziehen sind) müßte ein Volk um so mehr zur Demokratie reifen, je mehr es an Aufklärung des Verstandes und an Bildung der Sitten zunähme. Allein mit der Kultur und Policirung eines Volkes hält leider die Ausbildung der Immoralität immer gleichen Schritt, und daher findet das erstere in der Welt, die nicht ist wie sie seyn sollte, keine Anwendung. Umgekehrt: je mehr die Bande der strengen Tugend nachlassen, je mehr Luxus und Weichlichkeit die Sitten verdirbt, je mehrere und je größere Leidenschaften herrschend sind, desto weniger ist eine erträgliche Demokratie denkbar, und desto unvermeidlicher die Monarchie.

Ueberdem muß die demokratische Regierungsform dem Wohl des Staats um so weniger zuträglich seyn, je mehr das Intresse der Bürger getheilt ist (welches unvermeidlich um so mehr der Fall ist, je größer der Staat und je policirter das Volk ist). Denn, je getheilter

das

das Intresse der Bürger ist, desto weniger ist bei einer Demokratie eine Einheit der Maximen möglich, wonach der Zweck des Staats verfolgt werden könnte (welches doch die Bedingung jeder guten Verfassung ist), desto mehr wirken ferner die verschiednen Kräfte einander entgegen, und desto mehr wird das Wohl des Ganzen den Privatabsichten der einzelnen Partheien untergeordnet.

Das fällt von selbst in die Augen: daß in einem großen Staate eine ächt demokratische Regierungsform entweder gar nicht ausführbar, oder doch, wegen der Langsamkeit, womit alle Staatsangelegenheiten betrieben werden müßten, von den nachtheiligsten Folgen ist. Denn wie ist es in einem großen Staate möglich, bei der Anordnung jeder gesellschaftlichen Angelegenheit alle Bürger um ihren Willen zu befragen? Und wenn es auch möglich wäre, so würde doch fast immer die bequemste Zeit zur Ausführung einer Sache vorbeistreichen, ehe ein Beschluß gefaßt werden könnte. Ein Zustand, wie der, in welchem jezt Frankreich sich befindet, ist nichts weniger, als eine wahre Demokratie. Es ist eine temporäre Aristokratie, worin der Konvent, oder vielmehr der Jakobiner-

ner-

nerklub den souverainen Rath ausmacht; zum wenigsten übt doch das Volk seine Souverainitätsrechte nicht selbst aus, sondern hat sie übertragen.

Wenn aber auch bei allen menschlichen Angelegenheiten die Berathschlagung immer langsam seyn dürfte; so muß doch die Ausführung schnell seyn. Das ist in einem großen Staate nur möglich, wenn die ausübende Macht in den Händen einer einzelnen Person ist. Daher konnte selbst die erste französische Nationalversammlung nicht umhin, die vollziehende Gewalt dem Könige allein zu übergeben.

Endlich können auch in einem großen Staate nur die allerwenigsten die Kenntnisse in sich vereinigen, die zu der Berathschlagung über die mannichfaltigen und verwickelten Angelegenheiten eines solchen Staates nothwendig sind. Das Volk würde also hier seine Souverainität zu seinem gewissen Verderben selbst ausüben.

Anmerkung.

In den oben mehrmals erwähnten Beiträgen findet man, bei der Beurtheilung unsrer Staatsverfassungen in politischer Absicht, eine Men-

Menge von Behauptungen im Roußeauischen Geschmack, die das Urtheil des unaufmerksamen Lesers leicht bestechen können, weil ein glücklicher Witz ihnen den Schein der Wahrheit zu geben weiß. „Alleinherrschaft im Innern, und Verbreitung der Grenzen nach außen„ ist, nach S. 84 und 87, die Tendenz aller Monarchien; und dieser Satz soll durch Gründe a priori und durch die ganze Geschichte bestätigt seyn.

Die Beweise aus der Geschichte, worauf es hier ankam, ist der Verfasser ganz schuldig geblieben. Er hat auch nicht Eine Thatsache zur Unterstützung seiner Behauptung angeführt, obgleich sehr viele nöthig gewesen wären, wenn daraus eine so allgemeine Folgerung hätte gezogen werden sollen. Den Beweis a priori erfährt man wenigstens nicht, wenn man den Verfasser auf dem langen, sehr ernstlichen Feldzuge (S. 85 rc.) gegen die Verfechter des Gleichgewichts von Europa begleitet. Doch er soll ohne Zweifel in einer Behaüptung liegen, die wir gleich nachher hören wollen.

Was nun das vorige anlangt, so kann man den Satz: daß die Tendenz aller Monarchien Alleinherrschaft im Innern sey! unmöglich

lich wörtlich nehmen. Denn sonst würde er eben so viel sagen, als dieser: die Tendenz aller Cirkel ist, rund zu seyn. Es muß also heißen sollen: Die Monarchen sind geneigt, Rechte gegen die Bürger des Staats zu usurpiren. Allein dann ist dies 1) nicht eine Tendenz der Monarchien, sondern der schlechten Monarchen; folglich ein Argument von dem Mißbrauche der monarchischen Verfassung gegen die Verfassung selbst gerichtet, welches also gar nichts sagt. 2) Wenn es aber in der Natur aller Machthaber liegt, Rechte zu usurpiren, in welcher nichtmonarchischen Staatsverfassung werden es dann die Subjekte der Regierung besser machen, als die Monarchen? Und warum? Etwa, weil jene Monarchen und diese Rathsherren heißen? Das gilt selbst alsdann, wenn ein Volk klein genug ist, um die Hoheitsrechte unmittelbar selbst auszuüben, ohne sie zu übertragen. Die Majorität ist gegen die Minorität in dieser Absicht in demselben Verhältnisse, wie der Monarch gegen die Unterthanen, und die letztere hat von der erstern nicht mehr und nicht weniger zu erwarten, als die Bürger einer Monarchie von dem Monarchen.

Wenn ferner den Monarchien eine Tendenz zur Verbreitung der Grenzen nach außen, oder Vergrößerungssucht Schuld gegeben werden kann; so frage ich wieder: ist dieser Fehler den monarchischen Verfassungen eigen? und warum? Das erstere lehrt die Geschichte nicht, und das andre kann sie nicht lehren. Im Gegentheile zeigt sie, daß sich dieser Fehler in den freiesten Republiken eben sowohl finde als in uneingeschränkten Monarchien. Bis jetzt ist die Vergrößerungssucht des republikanischen Roms noch nicht übertroffen.

Doch die Begierde zu herrschen, im Innern besonders, ist den Monarchien vorzüglich eigen. Das geht so weit, daß sie sich sogar genöthigt sehen, den Verstand der Bürger, so weit es sich will thun lassen, in Fesseln zu legen, weil — sie sonst nicht bestehen können. „Um (S. 95) den letzten Keim der Selbstthätigkeit im Menschen zu zerdrücken, um ihn blos passiv zu machen, lasse man seine Meinungen von fremder Autorität abhängen! — war der Grundsatz, auf welchem diese fürchterliche Universalmonarchie (das Pabstthum) aufgeführt war; ein Satz, der so wahr ist, als je der Witz der Hölle einen erfand; ein Satz, mit welchem die unumschränkte Monarchie unausbleib-

bleiblich entweder steht oder fällt. Wer nicht bestimmen darf, was er glauben will, wird sich nie unterstehen, zu bestimmen, was er thun will; wer aber seinen Verstand frei macht, der wird in kurzem auch seinen Willen befreien. — — Wenn ihr herrschen wollt, so müßt ihr zuerst den Verstand der Menschen unterjochen; hängt dieser von eurer Willkühr ab, so wird das übrige ihm ohne Mühe folgen. Neben uneingeschränkter Denkfreiheit kann die uneingeschränkte Monarchie nicht bestehen.„

Und warum nicht? Etwa, weil die Staatsbürger alsdann das Unrecht erkennen und nicht dulden werden, was ihnen der Monarch zufügt? Allein dann trifft dies wieder nur die schlechten Monarchen und nicht die Monarchie. Oder läßt sich überhaupt gar keine Monarchie denken, worin die Rechte jedes einzelnen Bürgers gesichert wären, und worin also der Endzweck des Staats erreicht würde? Wenn auch der Verfasser dies nicht selbst an dem Beispiele von Preußens Friedrich widerlegte (S. 96), so könnte man immer wieder fragen: in welcher Verfassung der Endzweck des Staats besser und sicherer erreicht werde? Wenn aber in einer Monarchie der Zweck des Staats erreicht, wenigstens eben so gut erreicht wird, als in jeder

andern, so ist es widersprechend, daß sie bei einer uneingeschränkten Denkfreiheit nicht bestehen könne.

In der That! wenn der Verfasser diese Behauptung bewiesen hätte, so hätte er seinen eignen Gegnern, den Widersachern der Aufklärung, den erwünschtesten Dienst geleistet. Schon oft haben sie, in guter und böser Absicht, ihre Kräfte vergeblich angestrengt, uns zu überreden, daß Aufklärung des Volks zur Empörung führe. Sie wußten wohl, daß sie den Fortschritten des menschlichen Geistes große Hindernisse in den Weg legen würden, wenn es ihnen gelänge, den Fürsten der Erde diesen Wahn einzuflößen. Indessen können doch solche Dämme, welche bürgerliche Gewalt dem Laufe des menschlichen Geistes entgegensetzt, den Strom nur eine Zeitlang aufhalten, aber ihn nicht gänzlich zurückdrängen; er bricht endlich durch. Wäre aber jener Wahn eine erwiesene Wahrheit, so stände es um die gute Sache viel schlimmer. Denn unter denen, die selbst aufgeklärt genug wären, um wahre Aufklärung befördern zu können, würden sich wenige finden, die Lust haben würden, sich dieses Verdienst zu erwerben, um — ihre eigne politische Wohlfahrt auf das gefährliche Spiel einer

Revo-

Revolution zu setzen. Ein Beweis, daß Aufklärung und Denkfreiheit zu Revolutionen und Empörungen leite, wäre das sicherste Mittel, ihre Quellen zu verstopfen.

Zum Glücke aber widerspricht die Erfahrung, und widerlegt die dreiste Behauptung: daß mit dem Grundsatze, die Menschen blos passiv zu machen, die Monarchie stehe und falle; daß derjenige, der nicht glauben darf, was er will, sich auch nicht unterstehe, zu bestimmen, was er thun will, und der hingegen, der seinen Verstand frei macht, auch bald seinen Willen frei machen werde. Die preußische Monarchie ist, während **Friedrichs** langer Regierung, bei völlig uneingeschränkter Denkfreiheit bestanden; und hat nicht allein nie Empörung und Umsturz zu besorgen gehabt, sondern ist auch nie fester gegründet gewesen, als eben bei dieser völlig uneingeschränkten Denkfreiheit. Den französischen Sanskülotten sieht man es dagegen nicht an, daß die Freiheit ihres Willens aus einer Befreiung ihres Verstandes entsprungen sey. Oder wie hell war auch nur das Licht, welches den Verstand der Majorität in der ersten Nationalversammlung erleuchtete?

Nur der Monarch, der ungerecht regieren will, hat Ursache, die Menschen blos passiv zu machen, damit sie alsdann das ihnen zugefügte Unrecht desto eher dulden. Das gilt aber eben so gut von den Machthabern in jeder andern Verfassung. Bei einer gerechten monarchischen Regierung kann dagegen die größte Selbstthätigkeit sehr wohl bestehen. Denn meine Selbstthätigkeit braucht sich nicht grade darin zu äußern, daß ich an der Ausübung der Regierungsrechte Theil nehme, und wenn diese nur rechtmäßig ausgeübt werden, so kann ich eben so wohl damit zufrieden seyn, wenn sie einer einzelnen, als wenn sie einer moralischen Person übertragen sind. Uebertragen aber muß ein Volk einmal seine Souveränität, weil sie ihm sonst völlig unnütz ist; es kann sie nicht selbst ausüben. Auch verliert dadurch der Vernünftige, wenn die Regierung gut ist, von seiner Freiheit in der That nichts. Denn er will den Staatsendzweck, und will also auch die Mittel, die eine gute Regierung dazu für nothwendig erkennt. Also nur der Unvernünftige fühlt zu seinem eignen Besten — den Zwang des Staates.

Wollen wir aber das alles nicht, nun! so müssen wir den Stand verlassen, der den Zweck

hat, unsre Rechte durch die vereinigte Gewalt vieler zu schützen, und in den Stand der Natur zurückkehren, wo wir, frei von allen gesellschaftlichen Banden, mit den Elementen streiten müssen, um ihnen unsre ersten Bedürfnisse abzugewinnen. Diesen Rath scheint uns der Verfasser auch im gewissen Sinne zu geben. Denn er ist nicht allein mit der Monarchie, sondern mit unsern bürgerlichen Verfassungen überhaupt unzufrieden, weil sie den Zweck eines Staates nicht erfüllen. Der Endzweck eines Staates soll nämlich die Kultur zur Freiheit seyn (S. 100), ein Endzweck, der durch unsre bürgerliche Verfassungen nichts weniger, als erreicht werde. Ja! der Staat kann nicht einmal Kultur, sondern nur Mittel dazu geben, und diese hat man außer dem Staate mehrere und bessere. „Kultur geben kann weder die Gesellschaft noch der Staat; niemand wird kultivirt. Der Mittel zur Kultur giebt die erstere ungleich mehrere und ungleich brauchbarere, als der letztere; beider Einfluß auf unsre Kultur verhält sich, wie ihr beiderseitiges Gebiet.„

Wenn ich mir unter der Kultur zur Freiheit etwas bestimmtes denken soll, so kann es nichts anders seyn, als: Uebung und Bildung

der

der Vernunft. Denn nur der qualificirt sich dazu, völlig frei zu seyn, der völlig vernünftig ist. Ich werde also um so mehr zur Freiheit kultivirt, je mehr meine (theoretische und praktische) Vernunft geübt und gebildet wird.

Alsdann ist es freilich wahr, daß der Staat keine Kultur zur Freiheit geben kann. Denn eine Veredlung der Vernunft läßt sich durch keine bürgerliche Gewalt erzwingen. Jeder muß seine Kräfte selbst anstrengen, wenn er sich kultiviren will: Nur Selbstthätigkeit der Vernunft kann die Vernunft erhöhen.

Wie aber dann die Kultur zur Freiheit den Endzweck des Staats ausmachen könne, wenn dieser keine Kultur geben kann? das gestehe ich nicht zu begreifen. Der letzte Zweck eines Staates, als solcher, kann nur Etwas seyn, was sich durch die vereinigte physische Gewalt vieler erzwingen läßt, weil der Staat sonst gar keine bürgerliche Gesellschaft seyn würde; wobei man freilich nicht den besondern letzten Zweck des Staates mit dem letzten Zwecke der Menschheit überhaupt verwechseln muß. Der Endzweck, den ich als Staatsbürger habe, kann und soll noch andern, höhern Zwecken untergeordnet seyn. Der Endzweck des Staates ist

die

die Sicherung der Rechte jedes Einzelnen, und die Bildung der Vernunft ist für ihn ein untergeordneter Zweck, zu dessen Erreichung er aber seinen Bürgern alle Mittel darbieten soll, die in seiner Macht stehen. Denn je vernünftiger die Menschen gemacht werden, desto mehr werden die Rechte jedes Einzelnen gesichert; und da nun jede Wissenschaft, wenn sie auch nicht unmittelbar auf die Verbesserung des Willens einfließt, doch das Vernunftvermögen überhaupt übt und erhöhet, so liegen alle Anstalten zur Beförderung der Wissenschaften und Künste in dem Wirkungskreise des Staates, und er ist verpflichtet, darauf seine ganze Aufmerksamkeit zu wenden.

Wenn aber auch der Endzweck des Staates darin bestände, uns Mittel zur Kultur an die Hand zu geben (und nachzusehen, wie es uns belieben würde, dieselben zu gebrauchen); so ist es doch ein ungegründeter Vorwurf, daß man außer dem Staate, wenn man blos in Gesellschaft lebte, mehrere und bessere Mittel zur Kultur haben würde, als in dem Staate. Beträchtliche Fortschritte in der Geisteskultur eines Volks werden erst dadurch möglich, daß sich viele ausschließend mit dem beschäftigen können, was zur Bildung der Vernunft gehört, und

und daß die Bemühungen vieler zu diesem Zwecke vereinigt werden. Das letztere erfordert viele und große Anstalten, die nur in bürgerlicher Gesellschaft möglich sind; und das erstere setzt eine Absonderung der Stände voraus, die sich gleichfalls nur im Staate denken läßt; und wenn der Mensch gar außer aller gesellschaftlichen Verbindung lebte, so würde er sich nicht einmal bis zu der Idee einer Kultivirung des Geistes erheben, oder wenigstens dieses Bedürfniß niemals fühlen.

Diese Instanzen gegen den Verfasser sind, ich gestehe es, sehr trivial. Aber das ist nur um so schlimmer für denjenigen, gegen den solche Instanzen gemacht werden können. Um etwas Gründliches gegen die Verdienste des Staates in Absicht auf die Geisteskultur zu sagen, hätte er zeigen müssen, wie die Kultur, die wir doch in der bürgerlichen Gesellschaft antreffen, auch außer demselben möglich sey. Denn das Verdienst des Staats in dieser Absicht kann in den Augen eines Unbefangnen durch Stellen wie folgende unmöglich vermindert werden. „Berufen also, heißt es S. 181 und besoldet hat der Staat unsre Lehrer? Sein Ruf war es, der jene Fähigkeit, in unser In-

neres einzudringen, und ihren Geist in uns überzuflößen, jene zärtliche Theilnahme an uns, als an Kindern des Geistes über sie ausgoß? (Gegen wen ist dies gerichtet? und wer hat den Unsinn jemals behauptet, daß unsern Lehrern durch den Ruf des Staats ihre Talente mitgetheilt werden?) Sein kärglicher Sold war es, der sie für die tausend Unannehmlichkeiten ihres Standes entschädigte? (Das ist auch wiederum gar die Frage nicht. Niemand behauptet, daß die Lehrer, welche der Staat besoldet, für ihre Verdienste durch diesen Sold bezahlt werden. Aber dieser Sold bewirkt doch, daß sie da sind). O glaubt dem Staate eher alles andre, als dieses. Wen sein heller biegsamer Geist, und sein für Menschenwerth warm schlagendes Herz nicht längst zum Menschenlehrer verordnete, den macht keine Vocation dazu.„

Es ist nichts gewisser als das. Aber eben so gewiß ist es, daß sich dies ganze Argument im Kreise drehet. Denn, daß es Männer von gebildetem und biegsamen Geiste, kurz, daß es eine hinlängliche Anzahl von geschickten Menschenlehrern geben würde, wenn dies nicht erst der Staat durch seine Vocationen und übrigen Anstalten, möglich machte, das ist es eben, was bewiesen werden sollte. Statt dessen sagt uns

uns der Verfasser etwas, was niemandem einfällt zu bezweifeln: Eine Vocation macht niemanden zu einem geschickten Lehrer!

Dritter Abschnitt.

Ich bin frei im rechtlichen Verstande, sofern ich das Recht habe, nach meinem eignen Belieben zu handeln. Ich bin also dann befugt, das zu thun, was ich selbst für gut halte, und das zu lassen, was nach meinem eignen Urtheile nicht gut ist, und habe keine Zwangsverbindlichkeit, mich in meinen Handlungen nach dem Willen eines andern zu richten. Ursprünglich ist also jeder Mensch frei; er ist befugt, gänzlich nach seinem eignen Belieben zu handeln, wenn er nur nicht dem Rechte eines andern Eintrag thut. Denn ohne vorhergegangne Verträge hat niemand die Zwangsverbindlichkeit, sich in seinen Handlungen nach dem Willen eines andern zu richten.

In Rücksicht auf die rechtlichen Verhältnisse worin die Bürger eines Staates treten, kann man politische und bürgerliche Freiheit unterscheiden. Politische Freiheit des Bürgers ist die Freiheit in Angelegenheiten des Staats, und bürgerliche die Freiheit in Privatangelegenheiten.

In einer Monarchie ist, außer dem Monarchen, niemand politisch frei. Denn niemand hat das Recht, in Staatsangelegenheiten nach seinem eignen Belieben zu handeln, oder nach seiner Willkühr zu bestimmen, was in Absicht auf dieselben geschehen soll. Dieses Recht hat allein der Monarch, und jeder andre Bürger ist verbunden, dem Willen des Monarchen zu gehorchen. Dagegen kann die bürgerliche Freiheit in einer Monarchie sehr groß seyn; und sie ist es um so mehr, je weniger die Bürger in ihren Privathandlungen durch Gesetze des Staates beschränkt sind.

In einer Demokratie ist umgekehrt jeder Bürger politisch frei. Denn jeder Bürger hat das Recht, bei allen Staatsangelegenheiten seine Stimme zu geben, und zur Bestimmung dessen, was in Absicht auf dieselben geschehen soll, mitzuwirken; und zwar völlig nach seinem eignen Belieben. Die bürgerliche Freiheit kann dagegen sehr gering seyn. Denn jeder Einzelne ist dem Willen der Gesellschaft unterworfen, und es kann also seyn, daß die einzelnen Bürger in ihren Privathandlungen durch Gesetze des Staats sehr beschränkt sind, sobald der Staat dies für nothwendig hält, seinen Endzweck zu erreichen.

Es ist also ein irriger Wahn, wenn man glaubt, daß die Freiheit des Bürgers mit der monarchischen Verfassung nicht bestehen könne, und daß man diese Freiheit nur in Republiken zu suchen habe. Die Erfahrung hat auch schon oft genug gelehrt, daß die Freiheit zu denken, seine Gedanken mitzutheilen, sein Hauswesen nach Gefallen einzurichten, seine Kinder nach eignem Gutbefinden zu erziehen u. s. f. in Monarchien ungleich größer war, als in demokratischen Staaten, und daß die Bürger der letztern zu den erstern ihre Zuflucht nahmen, um da der Freiheit zu geniessen, die ihnen ihr sogenanntes freies Vaterland nicht gewährte.

Wenn wir uns die Menschen in den ursprünglichen Naturstand zurückdenken, in den Stand, wo sie sich noch durch keine Verträge zu einer Gesellschaft verpflichtet haben, so ist ihre Freiheit in diesem Zustande allerdings am größten. Aber der ganze Werth dieses Vorzuges wird dadurch vernichtet, daß die Freiheit alsdann auch dem größten Mißbrauche ausgesetzt ist. Ich kann alsdann gegen jeden andern völlig nach meinem Belieben handeln, ohne durch eine bürgerliche Gewalt eingeschränkt zu werden; aber auch jeder andre kann sich gegen mich erlauben, was ihm beliebt, ohne daß mich

eine

eine bürgerliche Gewalt gegen ihn schützt. Ich hange beständig von dem guten oder bösen Willen der andern ab, wodurch also auch die Ausübung meiner rechtmäßigen Freiheit so gut wie aufgehoben ist.

Wir haben also den Stand der völligen Freiheit in der That verlassen, um uns frei zu machen. Wir treten in bürgerliche Gesellschaft, opfern ihr einen Theil unsrer natürlichen Freiheit auf, und sie sichert uns, zum Ersatze dafür, das übrige, indem sie uns mit Gewalt gegen alle schützt, die uns in der Ausübung unsrer rechtmäßigen Freiheit beeinträchtigen wollen.

Mit dem Zustande, worin noch keine bürgerliche Gewalt vorhanden ist, der gemißbrauchten Freiheit, oder Zügellosigkeit Grenzen zu setzen, ist in Absicht auf den Erfolg derjenige völlig gleichgeltend, worin die vorhandnen bürgerlichen Gesetze ohne Kraft und ein Spiel der Willkühr sind. Es ist daher nichts als Verblendung, wenn das französische Volk, oder vielmehr der Pöbel in Frankreich, seinen herrschsüchtigen und blutdürstigen Demagogen aufs Wort glaubt, daß durch den Umsturz seiner bürgerlichen Verfassung die Freiheit erobert sey.

Wel-

Welche Sklaverei ist größer, als die, worunter in Frankreich alle seufzen, die etwas zu verlieren haben, und deren Haab und Gut einer völlig willkührlichen Gewalt preis gegeben ist? Wo ist die Freiheit der Meinungen beschränkter, als hier? wo straft man bloße Aeußerungen, die der herrschenden Parthei zuwider sind, mit dem Tode? und wo tritt man bei Criminalprocèssen alle Formen des Rechts so mit Füßen, als hier? Niemand kann das sagen und thun, wozu er ein Recht hat, sondern nur das, wozu er physische Gewalt hat. Und dies ist eben der Zustand der Zügellosigkeit, welcher alle rechtliche Freiheit aufhebt.

Der verführte Pöbel mußte freilich sehr leicht die Zügellosigkeit mit der wahren Freiheit verwechseln, und sich bei der erstern besser gefallen, als bei der letztern. Er kannte bisher nichts andres, was ihn im Zaum hielt, als seine Obrigkeiten. Da man diese mit einemmale abschaffte, so war es natürlich, daß er nun an nichts mehr gebunden zu seyn glaubte. Und was konnte dem Pöbel erwünschter seyn, als ein Zustand, der ihm so herrliche Aussichten eröffnet und alles seinen Begierden und Leidenschaften zu unterwerfen verspricht? Wer ihm mit der Vorspiegelung eines solchen Zustandes

schmeichelt, der kann sicher darauf rechnen, von ihm alles zu erhalten, und, bei einiger Klugheit, alles durch ihn auszuführen. Denn es ist nichts leichter, als den großen Haufen zu lenken, wohin man will, wenn er einmal in dem Wahne ist, daß man seine Parthei halte. Das ist es, was die französischen Demagogen so mächtig macht, deren Tyrannei nur um so despotischer ist, je mehr sie ihn durch das glänzende Schild der erlognen Volksfreiheit dem Auge des großen Haufens verbergen.

Vierter Abschnitt.

Einander gleich, im rechtlichen Verstande, sind diejenigen, die einerlei Rechte haben.

Ursprünglich sind alle Menschen einander gleich. Denn die angebornen Rechte sind bei allen einerlei (Kap. 4). Aber sie bleiben einander nicht gleich. Wer sich weniger Rechte erwirbt, als ein andrer, der hat auch weniger erworbne Rechte, und kann also dem andern nicht mehr gleich seyn. Ja! nicht einmal in Absicht auf die angebornen Rechte bleiben alle Menschen nothwendig einander gleich. Denn einige angeborne Rechte können zum Theil veräußert werden, (Kap. 4). Die völlige Freiheit z. B. ist ein angebornes Recht, wie aus dem

vorigen Abschnitte erhellet. Sobald ich aber in eine bürgerliche Gesellschaft trete, so wird die angeborne Freiheit zum Theil veräußert. Ich unterwerfe meinen Willen, in Absicht auf die gesellschaftlichen Angelegenheiten, dem Willen der Gesellschaft. Wer also von seinen angebornen Rechten mehr veräußert, als ein andrer, der ist diesem, auch in Absicht auf die angebornen Rechte, nicht mehr gleich.

Die Ungleichheit unter den Menschen thut sich um so mehr hervor, je weitläuftiger und policirter der Staat ist, in welchem sie leben. Die Einerleiheit und Verschiedenheit der Rechte, die sich bei den Menschen, als Bürgern eines Staates findet, soll die bürgerliche Gleichheit und Ungleichheit heißen. In einer Monarchie also ist niemand dem Monarchen bürgerlich gleich, weil niemand mit ihm einerlei Rechte hat; in einer wahren Demokratie aber herrscht eine durchgängige Gleichheit in Absicht auf alle Regierungsrechte. Denn alle Bürger haben an diesen Rechten einerlei Antheil.

Eine gänzliche Gleichheit in Absicht auf alle (auch erworbne) Rechte in einem Staate einführen wollen, ist eine völlige Ungereimtheit. Denn eine solche Gleichheit widerspricht sich selbst.

Alle

Alle Menschen müssen unter einerlei Bedingungen auch einerlei, und unter verschiednen Bedingungen verschiedne, Rechte erwerben (weil sie sonst eben darum von Natur ungleich wären). Wenn also jemand, unter gewissen rechtlichen Voraussetzungen das dadurch erwerbliche Recht nicht erwerben sollte, damit er den übrigen gleich bliebe, bei denen diese Voraussetzungen nicht statt fänden; so wäre er eben darum ihnen ungleich.

Die rechtlichen Voraussetzungen aber, wodurch Rechte wirklich werden, müssen in einem Staate nothwendig eben so verschieden seyn, als die Fähigkeiten und Betriebsamkeit der verschiednen Subjekte und das Spiel des Glückes mannichfaltig sind. Wer arbeitsam ist und seinen Fleiß mit Klugheit anordnet, der erwirbt mehr äußerliche Güter als der Faule und Einfältige. Er wird bald Ueberfluß haben, indeß der letztere darbt. Dieser wird also genöthigt seyn, von ihm zu borgen, oder in seine Dienste zu treten, um sich Unterhalt zu verschaffen. Hier haben wir eine unvermeidliche Ungleichheit. Der eine ist von dem andern abhängig, und der andre hat Rechte gegen den erstern, die dieser nicht hat.

Obgleich also eine völlige Gleichheit aller Staatsbürger ein Unding ist, weil sie sich selbst aufhebt; so läßt es sich doch denken, daß alle Bürger an der Ausübung aller Regierungsrechte einen gleichen Antheil, und auf alle Staatsbedienungen völlig gleiche Ansprüche haben. Nur entsteht dabei die andre Frage: ob die politische Gleichheit für das Wohl des Staats zuträglich sey?

Wenn sie das seyn sollte, so würde es voraussetzen, daß alle Bürger einander an Kenntnissen gleich, oder wenigstens in so weit gebildet wären, als zur Ausübung der oft so verwickelten Regierungsgeschäfte, und zur Verwaltung der Staatsbedienungen nothwendig ist, wenn das Wohl des Staates nicht darunter leiden soll. Allein das ist eine Voraussetzung, die nicht mehr als alles gegen sich hat. Es streitet gegen sie vor allen Dingen die Verschiedenheit der angebornen Anlagen, wodurch die Natur selbst schon andeutet, daß sie nicht alle Menschen zu einerlei Ansprüchen berechtige. Sie will keine Einerleiheit, so wenig in der physischen, als in der moralischen Welt; sondern die größtmögliche Mannichfaltigkeit, die nur zu Einem Zwecke zusammenstimmen soll. Es streitet gegen diese Voraussetzung ferner die unvermeidliche

che Verschiedenheit der Glücksgüter, die nothwendig eine Verschiedenheit in der Ausbildung der Anlagen des Geistes zur Folge hat. Wer das Feld bauet, der kann unterdessen die Vernunft nicht kultiviren, und hat nicht die Muße, die zur Erwerbung ausgebreiteter Kenntnisse gehört.

In einem großen und policirten Staate befindet sich unvermeidlich die größere Anzahl in diesem Falle. Den meisten fehlen die Kenntnisse gänzlich, die zur Regierung eines solchen Staats und zur Verwaltung der Staatsbedienungen gehören. Sollen also alle Bürger an der Regierung gleichen Theil haben, und die Beschlüsse nach der Mehrheit der Stimmen gefaßt werden, so können dieselben, der Regel nach, nicht anders als schlecht ausfallen. Und was könnte wohl den schlauen Ehrgeiz verhindern, den großen Haufen nach seinen Absichten zu lenken? Welches wäre der Damm, den man den Bestechungen, und der Geistesüberlegenheit desselben entgegensetzen könnte? Der große Haufe wird ihm dienstbar seyn, oft ohne es selbst zu wissen.

Nicht besser könnte die Verwaltung der Staatsbedienungen ausfallen, da dieselbe

gleichfalls sehr oft Kenntnisse und Beurtheilungskraft erfordert, die die meisten nicht haben können. Wie könnte es also für die Glückseligkeit der Bürger ersprieslich seyn, wenn man diese Bedienungen einem jedem ohne Unterschied anvertrauen, und einem jeden gleiche Ansprüche darauf gestatten wollte!

Die Volksführer in Frankreich haben indeß ein Mittel gefunden, diesen Schwierigkeiten, auf ihre Art, abzuhelfen. Sie haben freilich nicht allen Bürgern die Fähigkeiten und Kenntnisse geben können, die zur Regierung des Staats und zur Verwaltung der Staatsbedienungen nöthig sind. Um aber doch allen Bürgern einen gleichen Antheil daran und gleiche Ansprüche darauf einräumen zu können; so haben sie diese Geschäfte selbst so tief herabgewürdigt, daß die gemeinsten Fähigkeiten dazu hinreichend sind. Ein Richteramt z. B. zu bekleiden, dazu wird jeder Bierbrauer und jeder Fleischerknecht für fähig gehalten; und zahllose Bluturtheile, die mit Menschenköpfen wie mit Rechenpfennigen spielen, sind die Früchte davon.

Was gewinnt also ein Volk, wenn es, um alle gleich zu machen, die Kunst zu regieren, zu

jedermanns Fähigkeiten herabsetzt, da es unmöglich ist, jedermanns Fähigkeiten bis zu dieser Kunst zu erheben? Nichts anders, als sein eignes Verderben, ist die Frucht davon. Der große Haufen der Einfältigen und Unwissenden muß von den Verständigern und Einsichtsvollern regiert werden, wenn für das Wohl der Gesellschaft gesorgt seyn soll. Alle gleich machen, und dadurch dem großen Haufen ein Uebergewicht über die geringere Anzahl der Gebildeten einräumen, heißt dem Sehenden einen Blinden zum Führer geben.

So lange ein Staat noch in seiner Kindheit ist, mag es angehen, daß alle Bürger gleiches Recht haben, an den Regierungsangelegenheiten Theil zu nehmen. Die Geschäfte sind alsdann noch höchst einfach, erfordern wenig Kenntnisse und wenig Zeit zu Berathschlagungen. Die sämtlichen Mitglieder eines solchen Staates qualificiren sich auch zu einem gleichen Antheile an der Regierung um so mehr, je mehr der Staat noch in seiner Kindheit ist. Denn desto mehr sind sie alle in der That einander gleich an Rohheit und Unwissenheit. Je policirter aber der Staat wird, je mehr sich einer über den andern an Kultur und Kenntnissen erhebt,

hebt, desto weniger können alle auf die Ausübung der Regierungsrechte einerlei Anspruch machen. Auch werden die Privatgeschäfte in eben dem Verhältnisse mannichfaltiger und weitläuftiger, als der Staat policirter, die Regierung desselben also schwieriger und verwickelter wird. Also je mehr Zeit die Berathschlagungen über die Staatsangelegenheiten erfordern, desto weniger ist es möglich, daß jeder Bürger viele Zeit übrig habe; und sich also mit dem Fleiße den Regierungsgeschäften widme, den das Wohl des Staates nothwendig verlangt.

Es ist also nicht abzusehen, wie es ein Fortschritt zu größerer Vollkommenheit seyn könne, wenn man in einem großen Staate, durch den Umsturz der hergebrachten Ordnung, alle Bürger gleich machen will, da grade diese Gleichheit ein Charakter ist, wodurch sich die Kindheit eines Staates auszeichnet.

Fünfter Abschnitt.

I.

Wenn ein Staat seine Verfassung im engern oder engsten Sinne (Kap. 16) verändert; so entstehet eine Staatsveränderung. Geschiehet dieselbe durch einen Vertrag des Regenten

ten und der Unterthanen (durch Einwilligung von beiden Seiten), so ist sie eine Staatsreform; wird aber von der einen oder der andern Seite Gewalt gebraucht, und die Veränderung dadurch bewirkt, so ist sie eine Staatsrevolution; die eine solche im engern Sinne genannt wird, wenn sie von dem Volke ausgehet, und also Gewalt gegen den Regenten verübt wird.

Die Frage über die Rechtmäßigkeit einer Revolution glauben einige damit abweisen zu können, daß sie jede Revolution für einen physisch nothwendigen Erfolg, für eine unvermeidliche Explosion gedrückter Kräfte ausgeben. Zu fragen: ob eine Revolution rechtmäßig sey? heißt, nach ihrer Meinung, eben so viel, als die Rechtmäßigkeit eines Erdbebens untersuchen.

Da indessen die Handlungen, wodurch eine Revolution bewirkt wird, wenigstens mittelbar freie Handlungen sind (und also mit der Wirksamkeit der Kräfte, die bei einem Erdbeben im Spiele sind, gar keine Vergleichung leiden), so muß man sich nach ihrer Rechtmäßigkeit allerdings umsehen dürfen: Eine Revolution war physisch nothwendig, kann nur heißen: sie entsprang aus sinnlichen Begierden, denen der freie Wille für diesmal unterlag. Gesetzt aber,

aber, die Revolution wäre unrecht gewesen, so hätte der freie Wille diesen sinnlichen Begierden widerstehen sollen; er mußte es also auch können.

Wenn blos von Staatsreformen die Rede ist; so bedarf es kaum einer Erwähnung, daß jede Staatsreform rechtmäßig sey, wenn nur der Vertrag, wodurch sie zu Stande gebracht wird, an sich gültig ist. Denn was durch einen rechtmäßigen Vertrag geschieht, das muß rechtsbeständig seyn. Ja! eine Staatsverfassung ist um so weiser und wohlthätiger, je mehr sie alle die Reformen zuläßt, die durch die veränderten Zeitumstände nothwendig geworden sind. Und Reformen werden von Zeit zu Zeit nothwendig. Wie könnte das bei dem stäten Wechsel aller menschlichen Angelegenheiten anders seyn? Wie könnte eine Verfassung, die sich ein rohes, ungebildetes Volk gab, noch durchgängig schicklich seyn, wenn es ein kultivirtes Volk geworden ist, wenn sich seine Sitten, seine Kenntnisse, seine Gewerbe, seine Lebensart, seine Verhältnisse gegen Auswärtige geändert haben? Kann auch ein Kleid, das man einem Kinde machen läßt, noch passen, nachdem das Kind ein Mann geworden ist?

Die Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Revolutionen ist viel größern Schwierigkeiten ausgesetzt. Wiewohl, diese Schwierigkeiten liegen nicht in der Sache selbst, sondern schreiben sich von der Verwirrung her, welche diejenigen angerichtet haben, die, von dem Feuer heftiger Leidenschaften entflammt, sich in die Untersuchung mischten. Denn dieses Feuer wärmt, ohne zu leuchten. Der grobe Stoff, der es nährt, erregt einen Dampf, der auch den Mittag in Nacht verwandelt.

Man hört es von den Dächern predigen, daß jedes Volk ein Recht zu revoltiren, das ist, ein Recht habe, seine Wohlfahrt auf das gefährlichste und verderblichste aller Spiele zu setzen. Daß aber umgekehrt jemand ein Recht der Fürsten, gegen das Volk eine Revolution zu machen, vertheidige, ist mir nicht bekannt. Und doch ist, im allgemeinen genommen, die eine offenbar so rechtmäßig als die andere. Denn der Regent und das Volk sind die Paciscenten, durch deren gegenseitigen Vertrag die Verfassung des Staates rechtlich bestehet. Darf also das Volk die Verfassung gewaltsam ändern, ohne Einwilligung des Regenten, so darf es der Regent auch, ohne Einwilligung des Volks.

Was

Was dem einen Paciscenten frei steht, darf dem andern nicht verwehrt werden.

Die Beantwortung der vorliegenden Frage beruhet auf den nämlichen Gründen, woraus die Entscheidung der Fragen herzuleiten ist: ob ein Bürger überhaupt seine Verbindung mit dem Staate willkührlich aufheben, oder von dem Staate willkührlich verstoßen werden könne? Keins von beiden darf geschehen (Kap. 20). Der Regent darf also, wenn ihm dies nicht ausdrücklich in dem Verfassungsvertrage gestattet ist, die Regierung eben so wenig willkührlich niederlegen, als es einem Paciscenten überhaupt frei stehet, das zurückzunehmen, was er in dem Vertrage versprochen hat; und eben so wenig ist es auch den Bürgern vergönnt, ihre Zwangsverbindlichkeiten gegen den Staat willkührlich aufzuheben, und aus dem Staate willkührlich herauszutreten. So klar dies alles ist, so ist es dennoch nicht unangefochten geblieben. Ich bin nicht verbunden, sagt man, die Verträge zu halten, die meine Vorfahren gemacht haben. Allein jeder Bürger muß so betrachtet werden, als wäre er selbst den Vertrag mit dem Staate eingegangen (16). Und was würde denn der gewinnen, der willkührlich aus dem Staate treten wollte? Er entließe sich selbst seiner Ver-

bindlichkeiten gegen den Staat, und begäbe sich dadurch zugleich aller seiner bürgerlichen Rechte und aller Ansprüche auf den Schutz des Staates. Er träte also in den Stand der Natur zurück, und wäre den Gewaltthätigkeiten jedes Stärkern völlig preis gegeben. Der Staat könnte ihn nicht mehr schützen; denn er hätte selbst auf den Schutz des Staates resignirt.

Was aber der einzelne Bürger nicht darf, das wird wohl dem Inbegriffe derselben, dem Volke, freistehen! Wenn ihm der Staat in seiner bisherigen Form nicht mehr gefällt, so kann es aus demselben heraustreten; es kann die Verfassung des Staates ändern, wenn es ihm gut dünkt, und, wenn der Regent nicht einwilligen will, mit Gewalt! denn das Volk ist nicht um des Regenten willen, der Regent ist um des Volkes willen da!

Was indessen unrecht ist, kann einem Inbegriffe mehrerer Personen, und wenn es auch der Inbegriff aller Menschen wäre, eben so wenig gestattet werden, als einem Einzelnen. So lange aber der Regent eines Staates rechtlich als Regent zu betrachten ist, findet schlechterdings keine Gewalt gegen ihn statt (Kap. 19). Nun ist er rechtlicherweise so lange Regent, als

als er die Grundverträge, und die daraus fließenden Grundgesetze des Staates nicht verletzt. Also, so lange dies der Fall nicht ist, ist auch jede Gewalt gegen den Regenten unbedingt unrechtmäßig (Kap. 16. 19).

Jede Revolution eines Volkes ist also ein Verbrechen, wenn der Regent die Grundverträge nicht verletzt hat, wenn er also auch nichts gethan hat, wodurch die Erreichung des Endzweckes der Gesellschaft unmöglich gemacht würde. Denn dies letztere würde dem Vereinigungsvertrage, der zu den Grundverträgen gehört (Kap. 16), entgegen seyn. Der Vorwand, daß der Regent durch sein Betragen der Glückseligkeit des Volkes Abbruch thue, kann keine rechtsbeständige Entschuldigung für eine Revolution abgeben (Kap. 19. Zus.) Hierüber stehet dem Volke kein Urtheil zu: der Wille des Regenten muß für den Willen der Gesellschaft gelten; und es verhält sich damit gar nicht, wie mit den Handlungen, welche den Grundverträgen zuwiderlaufen, wo alles durch den Buchstaben des Gesetzes bestimmt ist.

Von den Grundverträgen aber hängt das rechtliche Bestehen der Gesellschaft ab (Kap. 16).

Wenn

Wenn also der Regent diese verletzt, und durch sein Benehmen die Erreichung des Endzweckes der Gesellschaft unmöglich macht; so hebt er selbst das rechtliche Bestehen der Gesellschaft, folglich seine eigne rechtliche Existenz, als Regent, folglich auch die Verbindlichkeiten auf, die den Unterthanen gegen ihn, als Regenten, obliegen (Kap. 19. und Zus.). Er ist nur unter der Bedingung Regent, daß er die Grundverträge halte. Mit dieser Bedingung muß also auch das Bedingte aufgehoben werden. Das Recht des Regenten muß wegfallen, wie jedes Recht, was aus einem bedingten Vertrage entspringt, wegfällt, sobald die in dem Vertrage gesetzte Bedingung verletzt wird. Wenn ein Regent, nach Verletzung der Grundverträge, noch fortfährt, die Regierung auszuüben, so ist er ein Usurpator; er regiert nicht mit Recht, sondern durch unrechtmäßige Gewalt.

Wenn alsdann eine Revolution gegen ihn entstehet, so ist es keine Revolution gegen den Regenten — dieser existirt nicht mehr, er hat selbst abgedankt — sondern gegen einen Usurpator, gegen welchen die Bürger keine Zwangsverbindlichkeiten als Unterthanen haben.

Der

Der Regent muß also jederzeit erst rechtlicherweise betrachtet werden können, als habe er die Regierung selbst niedergelegt, ehe auf irgend eine Weise Gewalt gegen ihn gebraucht werden darf, und es ist folglich an eine willkührliche Absetzung desselben, von Seiten des Volks, niemals zu denken. Das haben die aufgeklärtesten Nationen alle anerkannt. In der Akte gegen den König von Großbrittannien, Jakob II, hieß es: „daß König Jakob, da er die Absicht gehabt, die Konstitution des Reichs umzuwerfen, und den Grundkontrakt zwischen König und Volk zu brechen, und da er die Fundamentalgesetze des Reichs übertreten, gleich, als hätte er die Regierung niedergelegt, anzusehen sey.„ Auch der ersten französischen Nationalversammlung entging diese Wahrheit nicht. Sie verordnete ausdrücklich: daß der König, wenn er gewisse, bestimmte Gesetze übertreten würde, betrachtet werden solle, als hätte er selbst der Krone entsagt.

Alle diese Wahrheiten sind ganz leichte Folgen aus der Lehre von den Verträgen überhaupt und den bürgerlichen insbesondre. Daher glaube ich nicht nöthig zu haben, sie noch weitläuftiger zu erörtern.

II.

Der Verfasser der oft erwähnten Beiträge ist anderer Meinung. Er vertheidigt die Rechtmäßigkeit der Revolutionen, und man kann nicht zweifeln, daß er die eigentlichen, d. i. die gewaltsamen meint, oder wenigstens mit darunter begreift, da er theils ohne alle Einschränkung redet, theils auch darauf ausgeht, die französische Revolution insbesondre in Schutz zu nehmen.

Der erste Grund, worauf er seine Behauptung stützet, ist dieser. Revolutionen, sagt er, müssen rechtmäßig seyn. Denn der letzte Zweck des Staates ist Kultur zur Freiheit, und dieser könnte schlechterdings nicht erreicht werden, wenn nicht das Volk von Zeit zu Zeit, je nachdem sich die Lage der Sachen ändert, eine Revolution machen, und seine Verfassung so einrichten dürfte, wie es der jedesmalige Grad der Kultur und die äußern Verhältnisse erfordern.

Es ist schon oben gezeigt, daß die Kultur zur Freiheit nicht der letzte Zweck eines Staates seyn kann (Abs. 2). Aber davon abgesehen, so fällt doch der Sprung in die Augen, den diese Schlußfolge enthält, wenn Revolution

im

im eigentlichen Sinne genommen wird, und nicht etwa blos eine Veränderung überhaupt bedeuten soll. Verbesserungen in der Staatsverfassung können freilich durch die veränderten Zeitumstände nothwendig werden. Aber wie folgt, daß sie durch eine Revolution bewirkt werden müssen? Sie können auch durch eine bloße Reform zu Stande kommen. Und wenn Kultur zur Freiheit (die doch wohl eine vernünftige Freiheit seyn soll!) der letzte Zweck des Staats ist, so dürfte eine Revolution grade das Mittel seyn, diesen letzten Zweck am sichersten zu verfehlen. Die Greuel der Anarchie, die jede eigentliche Revolution unvermeidlich begleiten, sind ein weites Grab, das Künste, Wissenschaften, Industrie und Menschlichkeit der Sitten in sich verschlingt. Der Geist des gebietenden Pöbels, von wilden Leidenschaften entflammt, weht über dem Volk, und vor seinem glühenden Hauche erstirbt die zarte Pflanze derjenigen Kultur, die der moralischen, vernunftmäßigen Freiheit Nahrung giebt. Frankreichs unglückliches Beispiel hat dies schon jetzt bestätigt. Alles athmet den Geist der Sanskülotten. Man hat die Monumente der Kunst zerstört, die Wissenschaften für unnütz, ja sogar im Konvent für schädlich erklärt, man verspottet — nicht etwa die äußern Cerimonien der

Religion — nein! die Religion selbst, nachdem es ein schamloser Idiot im Konvent wagen durfte, sich öffentlich einen Atheisten zu nennen; man achtet kein Eigenthum mehr, man drückt brüderlich die Hand, die noch von unschuldigem Blute raucht, man sieht Menschenköpfe unter dem Schwerte mit eben der Gleichgültigkeit fallen, als Aehren unter der Sichel, man feiert die gräßlichsten Mordtage mit Volksfesten. Ist dies die Kultur zur Freiheit? O so möge sie auf ewig von der Erde verbannt seyn! Oder ist dieser Sansküllotten-Sinn die Quelle, woraus die Kultur entspringt? Eben so leicht wird aus einem trüben Moraste Cyperwein hervorsprudeln!

Es kann freilich keinem Vernünftigen einfallen, zu glauben, daß dieser unselige Geist die ganze französische Nation regiere, oder daß dieser Fall bei irgend einer andern Revolution eintreten könne; aber es ist doch der Geist der herrschenden Parthei, und seine Einwirkung auf die Geisteskultur im Ganzen genommen, sichtbar und unvermeidlich. Daher ist es schlechterdings nicht einzusehen, wie eine Revolution ein Mittel seyn könne, den letzten Zweck des Staats zu befördern, wenn dieser in der

Be-

Beförderung der Kultur zur Freiheit bestehen soll.

Aber auch dies eingeräumt, so ist für die Sache der gewaltsamen Revolutionen doch noch nichts gewonnen. Der Zweck kann das Mittel nicht heiligen. Kultur zur Freiheit sey der Zweck des Staates, und die Revolution ein Mittel, diesen Zweck zu erreichen: so frägt sich erst, ob dies Mittel an sich rechtmäßig ist? Der Dieb, der mit dem gestohlnen Gute seinen armen Vater ernähren will, hat einen guten Zweck; ist aber darum das Mittel rechtmäßig? Dieser Frage könnte man nur alsdann überhoben seyn, wenn es erwiesen wäre, daß die Revolution das einzig mögliche Mittel sey, die Kultur zur Freiheit, als den Zweck des Staates zu befördern. Wo ist aber der Beweis, daß gar kein anderes Mittel möglich sey? Und wo ist dieser Beweis insbesondre in Absicht auf Frankreich, dessen gutmüthiger König bereit war, sich zum Besten des Volks große Einschränkungen gefallen zu lassen?

Der andre Grundstein, worauf das Gebäude der Revolutionstheorie beruhet, ist die schon oben beurtheilte Lehre von den Verträgen (Kap. 14), wonach es jedem Paciscenten frei

stehen

stehen soll, einen abgeschlossenen Vertrag wieder aufzuheben, sobald es ihm gut dünkt, ohne der Einwilligung des andern dazu zu bedürfen. Freilich, wenn die Verträge ein solches Spiel der Willkühr wären, so könnte auch jeder Bürger seinen Vertrag mit dem Staate, nach Gutdünken, brechen, und das Volk wäre befugt, eine Revolution zu machen, wenn es ihm beliebte. Das ist handgreiflich. Aber — von dem allen abgesehen, woraus das Widersprechende dieser ganzen Lehre von den Verträgen erhellet — so würde der Regent eines Staats nun ebenfalls befugt seyn, seinen Vertrag mit dem Volke zu brechen, sobald er dies seinem Vortheile gemäß fände, und er nur die Macht dazu in Händen hätte. Wenn der eine Paciscent wortbrüchig seyn darf, so kann es dem andern auch nicht verwehrt werden. Den Regenten aber diese Befugniß einzuräumen, sind die Vertheidiger der Revolutionen nichts weniger als geneigt. Und wenn sie in dem letztern Stücke unläugbar Recht haben, so haben sie in der erstern Behauptung eben so unläugbar unrecht. Ihre Lehre ist inkonsequent.

Der Verfasser der Beiträge hat hiebei zugleich für eine Gegenrechnung gesorgt, welche die

die Bürger dem Staate vorlegen könnten, wenn sie ihren Vertrag mit demselben aufheben wollen, und er etwa das, was er ihnen geleistet hat, zurückfordern sollte. Der Staat würde sich aber einen andern Rechenmeister ausbitten. Die hier vorgelegte Rechnung kann er nicht anerkennen: sie ist von seiner Gegenparthei aufgesetzt, und es würde leicht seyn, die eingeschlichnen Rechnungsfehler aufzudecken, wenn nach dem Vorigen hierauf noch etwas ankäme.

Was insbesondre die französische Revolution anlangt, auf deren Vertheidigung die erwähnte Schrift mit vielen ihres gleichen eigentlich ausgeht; so wurde ihr, gleich bei ihrem Ursprunge, das unverkennbarste Siegel der Unrechtmäßigkeit auf die Stirn gedrückt. Die erste Nationalversammlung war von dem Könige berufen und von den Ständen gewählt. Das setzte voraus, daß der König und die Stände ein Recht dazu hatten, wenn die Versammlung in ihrer Qualität rechtmäßig seyn sollte. Also die rechtliche Existenz der Versammlung gründete sich auf die bestehende Verfassung des Reichs. In dem Augenblicke also, wo die Nationalversammlung ihren Arm aufhob, die alte Konstitution umzuwerfen, vernichtete sie ihre eigene rechtliche Existenz. Die nämlichen Streiche, die

gegen

gegen die erstern geführt wurden, trafen auch die letztern. Die Versammlung war nun ein usurpirender — wenn gleich vielköpfiger — Tyrann.

Dazu kam, daß die Nationalversammlung dem ausdrücklichen Willen der Nation zuwider handelte. Fast in allen Instruktionen, welche die Nation ihren Deputirten gegeben hatte, war ausdrücklich befohlen: „sie sollten die Regierungsform unverändert lassen, sich auf Abschaffung der Mißbräuche einschränken, und dem Könige getreu seyn *).„ Die Nation wollte also keine Revolution. Die treulosen Deputirten, die so eben ihren Kommittenten den Eid der Treue geschworen hatten, haben sie in diesen Abgrund des Verderbens gestürzt, und, wenn es ein Verbrechen der beleidigten Nation giebt, so war es dieser Frevel, den die Nationalversammlung an ihr verübte.

„Aber das französische Volk hat das Verfahren seiner Deputirten nachher gebilligt, und es dadurch offenbar gerechtfertigt!„ Das französische Volk kann durch seine Billigung kein Un=

*) S. die Schrift: Vorschrift der französischen Nation an ihre Stellvertreter. Leipzig 1792.

Unrecht in Recht verwandeln. Ein Verbrechen bleibt ein Verbrechen, und wenn es von der ganzen Welt gut geheißen würde. — Die Nationalversammlung hatte ihr rechtmäßiges Daseyn vernichtet, sobald sie die bestehende Verfassung umwarf, und was sie nachher that, war unrechtmäßige Usurpation; und sie hatte überdem den Eid gebrochen, den sie der Nation geleistet hatte. Diese Verbrechen können durch keine nachfolgende Billigung aufhören, Verbrechen zu seyn.

„Die Nationalversammung aber mußte so verfahren, wie sie that. Das unermeßliche Elend, worunter das Volk seufzte, mußte gelindert werden, und das entschuldigt die gewaltsamen, aber unvermeidlichen Hülfsmittel. Kurz! das Wohl der Nation erforderte nothwendig eine Revolution, und dieses Wohl muß das höchste Gesetz seyn.„

Wenn auch das Wohl des Volks in der That eine Revolution erheischt hätte; so verdient doch dieses oft gebrauchte, und gutgemeinte Argument empfindsamer Herzen nicht eher eine Antwort, bis man gezeigt hat, daß das Nützliche auch Recht ist. Heiligkeit des Rechts ist das Erste, und dann kömmt das

Nützliche. Wer mag diese ewig unverletzliche Ordnung umkehren!

So wie das Werk begonnen war, so ging es mit schnellen Schritten fort. Die herrschende Parthei trug über die Gesetze der Gerechtigkeit einen Sieg nach dem andern davon. Zu diesen Triumphen gehört auch die ungeheure Konfiskation der geistlichen Güter, und man sieht an diesem einzigen Beispiele, was von einer Revolutionsregierung zu erwarten stehe. Wir wollen den besten Fall setzen (der aber notorisch nicht der wahre ist), wir wollen annehmen, die Nationalversammlung sey überzeugt gewesen, das Wohl des Staats erfordere die Einziehung der geistlichen Güter nothwendigerweise, und nur fragen: wiefern ihr Verfahren unter dieser Voraussetzung rechtmäßig war?

1) Wenn die Geistlichkeit im rechtmäßigen Besitze ihrer Güter war; so konnten ihr dieselben, unter keinerlei Vorwande, genommen werden. Wenn auch das Wohl des Staats (welches gewöhnlich so gefällig ist, sich zu allerlei Absichten gebrauchen zu lassen) ohne diese Konfiskation würde zu Grunde gegangen seyn; so konnte der Staat doch kein Recht dazu haben.

ben. Denn, jemandem eines rechtmäßigen Eigenthumes mit Gewalt berauben, ist Unrecht; und der Staat kann kein Recht haben, Unrecht zu thun, wie für sich klar ist. Aus Unrecht wird kein Recht, und wenn es auch das Wohl einer ganzen Nation, oder des ganzen menschlichen Geschlechts, beförderte.

2) Das fühlten die französischen Usurpatoren selbst, und darum beschönigten sie ihre Gewaltthätigkeit mit dem Vorwande: die Geistlichkeit sey auf eine unrechtmäßige Art zu dem Besitze ihrer Güter gelangt. Allein das hätte müssen bewiesen werden. Denn, wenn ich im Besitze einer Sache bin, so ist ein jeder verbunden, mich für einen rechtmäßigen Besitzer anzuerkennen, bis das Gegentheil bewiesen ist (Kap. 13). Es läßt sich aber nichts Seichteres denken, als die Beweise, die man in der Nationalversammlung führte. Man zeigte den unrechtmäßigen Erwerb von einigen geistlichen Gütern, (wenn man gegen die gebrauchten Argumente nichts erinnern will), und das war der Beweis, daß sie alle unrechtmäßig erworben seyen. Allein, wenn auch nur ein einziges von diesen Gütern rechtmäßig besessen wurde, so durfte es darum nicht konfiscirt werden, weil

alle übrigen unrechtmäßig erworben waren. Die Konfiskation dieses einzigen Gutes war ein Raub.

Wir wollen aber annehmen, der Beweis sey allgemein und bündig geführt worden (wiewohl es widersinnig ist, auch nur zu vermuthen, daß alle Geistlichen ihre Güter durch unerlaubte Mittel an sich gebracht haben sollten); so frägt sich: woher hatte der Staat das Recht, diese Güter einzuziehen, und für sich zu behalten? Sie mußten den Nachkommen derer anheim fallen, von denen sie durch Betrug erworben waren; und dies ins Werk zu richten, war die Pflicht des Staats; denn er soll die Rechte eines jeden schützen. Man kann nicht einwenden, daß es sich nicht habe ausmitteln lassen, von wem die Güter herstammten. Denn, wenn man nachweisen konnte, daß die Erwerbart derselben unrechtmäßig war, so mußte man auch nachweisen können, von wem sie erworben waren; zumal, da dies letztere nur halb so viel Schwierigkeit hatte, indem es blos einen historischen und das erstere überdem noch einen Rechts-Beweis erforderte. Wenigstens hätte man doch den Versuch machen müssen, die Sache auszumitteln. Aber das ist niemandem eingefallen.

3) Manche Politiker haben unsre Frage dadurch zu entscheiden geglaubt, daß sie sagten: der Staat hatte das Recht, die Geistlichkeit, als eine Korporation betrachtet, aufzuheben; also auch, ihre Güter einzuziehen.

a) Im allgemeinen genommen ist es freilich unläugbar, daß der Staat das Recht hat, eine jede Korporation aufzuheben, wenn dies, wegen des Staatsendzweckes, nothwendig ist. So wie er, unter dieser Bedingung, eine physische Person tödten kann, so kann er auch die Existenz einer moralischen vernichten; weil er widrigenfalls zu dem Zwecke verbunden, und doch nicht zu den nothwendigen Mitteln befugt wäre, welches sich widerspricht. So ist für sich klar, daß der Staat jede Gesellschaft aufheben kann, die einen Zweck hat, wodurch die Rechte Anderer gekränkt werden; denn er soll die Rechte aller Bürger schützen.

b) Sofern aber der Zweck einer Gesellschaft dem Staatsendzwecke nicht zuwider ist, sofern dadurch keine Rechte Anderer, weder des Staats, noch der einzelnen Bürger, beeinträchtigt werden, kann auch der Staat nicht das Recht haben, diese Gesellschaft aufzuheben, oder sie, als moralische Person betrachtet, zu töd-

tödten, so wenig er eine physische Person tödten darf, die niemanden beleidigt. Ein solches Recht des Staates kann sich nur von seinem Endzwecke herschreiben.

Denn jeder Mensch übernimmt bei dem Eintritte in einen Staat nur die Zwangsverbindlichkeit, von der Ausübung seiner natürlichen Rechte so viel zu unterlassen, als wegen des Staatsendzweckes nothwendig ist. Folglich hat auch der Staat nur ein Recht, die natürlichen Rechte der Bürger (folglich auch, ihre natürliche Freiheit) in soweit zu beschränken, als es der Staatsendzweck erfordert. Um uns das übrige von unsern natürlichen Rechten zu erhalten, deswegen treten wir eben in einen Staat, und er soll uns dieses sichern. Wenn also der Staat die Ausübung unsrer natürlichen Rechte verhindern dürfte, in soweit sie seinem Endzwecke nicht entgegen ist, so dürfte er etwas thun, wodurch er seinen eignen Endzweck aufhübe; welches sich selbst widerspricht.

Kraft ihrer natürlichen Freiheit aber haben die Bürger das Recht, in eine jede beliebige Gesellschaft zusammenzutreten, und eine Korporation zu bilden; und wenn dadurch die Rechte keines Andern beeinträchtigt werden, dem Zwecke

des Staats also nicht entgegen gehandelt wird; so darf der Staat eine solche Gesellschaft nicht aufheben. Wenn sich bei ihr nach und nach Mißbräuche einschleichen, die den Rechten andrer gefährlich werden, so darf der Staat dieselben abschaffen; aber darum noch nicht die Gesellschaft selbst zerstören, oder sich sonst in ihre innerlichen Einrichtungen mischen.

Wie fern nun die französische Geistlichkeit sich zu einer rechtlichen Aufhebung qualificirte? das können wir hier dahingestellt seyn lassen. Es ist genug, daß sich die Nationalversammlung um diese Frage gar nicht bekümmerte, und noch weniger darum: ob es nicht Pflicht gewesen wäre, zuerst eine Verbesserung der Geistlichkeit zu versuchen, ehe man sie aufhob? Dies ist völlig hinreichend, ihrem Verfahren das Siegel des Despotismus aufzudrücken. Das Schwert der Gerechtigkeit tödtet nicht ohne vorgängige Untersuchung — moralische Personen eben so wenig, als physische.

c) Gesetzt aber, die französische Geistlichkeit hätte, als Korporation betrachtet, rechtmäßigerweise aufgehoben werden können; so bleiben die angeführten Gründe gegen die Konfiskation ihrer Güter in ihrer vollen Kraft. Denn, welch

ein Schluß wäre das: Diese Güter können nicht mehr dieser Korporation gehören, da sie rechtmäßig aufgehoben ist, also gehören sie dem Staate! Noch viel eher hätten die lebenden Mitglieder der geistlichen Gesellschaften Anspruch darauf machen können, daß man die Güter unter sie, als Privateigenthum, vertheilte. Denn diese Güter wurden durch Aufhebung der geistlichen Korporation entweder herrenlos oder nicht. Im letztern Falle durfte sie der Staat nicht nehmen. Im erstern gehörten sie denen, die sie zuerst occupirten; und das waren ohne Zweifel die zeitigen Inhaber. Zum wenigsten war der Staat verbunden, diese lebenden Mitglieder im lebenslänglichen Genusse derselben zu lassen. Von dieser Pflicht konnte ihn schlechterdings nichts entbinden. Denn da der Staat die Rechtmäßigkeit des Besitzes der geistlichen Güter so lange anerkannt hatte, da er doch, seines Endzweckes wegen, zu dem Gegentheile verbunden gewesen wäre, wenn der Besitz nicht rechtmäßig war; so fand die rechtliche Voraussetzung statt, daß dieser Besitz rechtmäßig sey. Alle lebende Mitglieder der geistlichen Korporationen hatten sich also das Recht auf den lebenslänglichen Genuß dieser Güter auf eine rechtmäßige Art er-

wor-

worden. Sie desselben berauben, und sie von unabhängigen Gutsinhabern zu abhängigen, kärglich besoldeten Dienern herabsetzen, ist und bleibt eine Tirannei, deren Scheuslichkeit nur dadurch allenfalls eine Art von Entschuldigung (nicht Rechtfertigung) erhält, daß die meisten Deputirten bei der Nationalversammlung von den Wunden, die ein solcher Glückswechsel schlägt, bekanntlich keine Vorstellung haben konnten. Wenn alle Geistliche unverbesserliche Verbrecher gewesen wären; so hätte man sie so strafen müssen.

4) Von dem allen abgesehen, so bewies die Nationalversammlung, wie schon Burke sehr richtig bemerkt hat, durch die Zerstörung des geistlichen Standes weiter nichts, als ihre große Unfähigkeit zur Regierung. Vorhandne Kräfte erhalten und zum Guten lenken, das ist die Kunst eines guten Staatsverwalters: Das Zerstören ist der Charakter der Stümper und kleinen Geister. Welch eine Kraft aber lag in dem geistlichen Stande! Wie hätte man ihn bei seiner Gewöhnung an Subordination und bei seinem großen Einflusse aufs Volk, zu großen Zwecken gebrauchen können, wenn man verstanden hätte, ihn zu lenken! Welche Hülfsquellen konnte man in seiner Mitte dem Staate

eröff-

eröffnen! Er hätte es sich mit Freuden gefallen lassen, gleich andern Bürgern kontribuabel zu werden; und er bot überdem noch ein ungeheures Lösegeld, seine Vernichtung abzukaufen, das vorher allein schon hingereicht hätte, den Staat von seiner Noth zu befreien, ehe ihn die Nationalversammlung, die ihn daraus erretten sollte, noch tiefer hineingestürzt hatte. Aus einer solchen politischen Kraft wäre unter den Händen eines großen Staatsmannes eine neue Schöpfung hervorgegangen. Die Nationalversammlung konnte weiter nichts, als — sie vernichten.

Wir haben bei dieser ganzen Frage den besten Fall gesetzt. Wir haben angenommen: daß die Konfiskation der geistlichen Güter aus der Ueberzeugung entsprungen sey, das Wohl des Staats erfordere dieses große Opfer. Wenn man aber die wahren Triebfedern erwägt, die das ganze Unternehmen lenkten, wenn man sieht, wie Habsucht, Haß und Rachgier ihre furchtbaren Klauen nach der Beute ihres Feindes ausstreckten; wenn man ferner bedenkt, mit welcher unmenschlichen Barbarei das gefaßte Dekret ausgeführt wurde, und mit welcher Wuth man die unglücklichen Schlachtopfer verfolgte, die doch wenigstens die Schonung des

Mit=

Mitleidens verdient hatten; so muß man mit Unwillen und Abscheu über eine Tirannei erstaunen, die an Grausamkeit und dem Umfange des verbreiteten Elends nicht sehr viele ihres gleichen findet.

Eben so ungerecht, aber mit unendlich viel mehr Schamlosigkeit verfuhr der Konvent bei dem Processe des unglücklichen Königs, womit er sich unauslöschlich gebrandmarkt hat. Ich will hier nichts wiederholen, was über diesen Gegenstand bereits gesagt ist; sondern nur zwei Bemerkungen machen, die eine allgemeinere Beziehung haben.

In der so oft und mit so vielem Jubel beschwornen Konstitution war dem Könige die Unverletzlichkeit seiner Person zugesichert. Wie hob der Konvent diese Schwierigkeit? Er sagte: „es sey thörigt, anzunehmen, daß die Konstitution eine unbedingte Unverletzlichkeit gemeint habe; nur bedingt könne der König unverletzlich seyn.“ Diese Ausflucht zu ergreifen, dazu gehörte die Stirn der Ungerechtigkeit. Denn es war nichts klärer, als daß die Konstitution dem Könige eine uneingeschränkte Unverletzlichkeit zusichern wollte. Eine bedingte oder eingeschränkte Unverletzlichkeit des Regenten ist auch, politisch und rechtlich betrachtet, in der That ungereimt. Denn 1) sie zerstört

selbst

selbst ihren eignen politischen Zweck. Warum giebt ein Volk seinem Regenten Unverletzlichkeit? Um den Greueln des bürgerlichen Krieges und ähnlichen Uebeln vorzubeugen, welche die unvermeidlichen Folgen davon sind, wenn ein Regent persönlich zur Verantwortung gezogen wird, sobald er nur klug genug ist, sich der öffentlichen Macht, wenigstens zum Theil, zu versichern. Wenn sich also ein Volk einige Fälle vorbehalten hätte; wo der Regent sollte persönlich zur Verantwortung gezogen werden können; so hieße das: es hätte sich einige Fälle vorbehalten, wo es sich allen den Gefahren aussetzen wollte, zu deren Abwendung es dem Regenten eben die Unverletzlichkeit gab. Und wie leicht ist es dem schlauen Ehrgeize, den großen Haufen glauben zu machen, daß sich der Regent in dem Falle befinde, wo er zur Verantwortung gezogen werden könne! Es wäre also eben so gut, als wenn er gar nicht unverletzlich wäre. 2) Das rechtliche Verhältniß der Unverletzlichkeit des Regenten ist schon oben im allgemeinen erwogen. Ich setze hier noch dieses hinzu. Wenn der Regent nicht schlechthin unverletzlich wäre, und das Volk nun glaubte, daß er unrecht gethan habe und zur Verantwortung gezogen werden müsse; so frägt sich: wer soll über ihn richten? wer soll entscheiden, ob der

Regent, oder das Volk Recht habe? Der Regent kann hier offenbar nicht richten. Das Volk aber auch nicht; denn es ist Parthei. Es müßten also noch andre Richter vorhanden seyn, die zwischen dem Volk und Regenten entschieden. Alsdann ist der Regent entweder verbunden, sich nach dem Ausspruche dieser Richter zu bequemen oder nicht. Das letzte widerspricht der Voraussetzung, und das erste sich selbst. Denn, wenn der Regent nicht verbunden ist, sich den Ausspruch dieser Richter gefallen zu lassen, so ist seine Verantwortlichkeit, die doch dadurch eingeführt werden sollte, ein Unding. Ist er aber dazu verbunden; so ist er nicht der Regent, und die Souverainität ist in den Händen der gedachten Richter; welches sich selbst widerspricht. Ueberdem sind alsdann diese Richter entweder schlechthin unverletzlich oder nicht. Im ersten Falle giebt es einen schlechthin unverletzlichen Souverain (welches eben das ist, was durch diese Richter vermieden werden sollte); im andern Falle muß es wieder neue Richter geben, die über die erstern richten, und über die letztern wieder andre, und so ohne Ende; welches ungereimt ist.

Aber, sagt man, wenn auch der König nach der Konstitution unbedingt unverletzlich

war; so kann ihn das nicht schützen. Er hat an der Nation treulos gehandelt, und die Konstitution gebrochen; die Nation brauchte sie also auch nicht zu halten, folglich auch die Unverletzlichkeit des Königs nicht zu respektiren. Dies ist das Argument, womit einige Verfechter des französischen Konvents alle weitere Einwendungen niederzuschlagen glauben; und doch ist es, wiewohl immer noch das scheinbarste, was man vorbringen kann, eine bloße Sophisterei.

1) Zuvörderst ist man den Beweis noch schuldig, daß der König treulos gewesen sey. Zum wenigsten fehlten diesem Beweise, so wie man ihn im Konvent zu führen sich erdreistete, alle Formen, die zu einem rechtskräftigen Beweise gehören. Darüber kann nur Eine Stimme seyn. Aber wir wollen davon ganz absehen, und annehmen, daß dieser Beweis vollkommen einleuchtend geführt sey: so muß man doch 2) entweder annehmen, daß der König, so lange er König war, unbedingt unverletzlich gewesen sey, oder, daß ers nicht gewesen sey: Nimmt man das letztere an, so fällt man in die vorhin angezeigten Widersprüche, und wenn man das erstere annimmt, so ist es ungereimt, zu behaupten, daß der König wegen dessen, was er vor seiner Suspension gethan hat, habe zur

Verantwortung gezogen werden können. 3) In der Konstitution hatten König und Volk den Vertrag gemacht: daß der König, wenn er im höchsten Grade treulos handeln und z. B. eine Armee gegen das Volk führen würde, daß er alsdann angesehen werden solle, als habe er abgedankt, und daß er nur für die Handlungen, die er nachher vornehmen würde, verantwortlich seyn solle. Hätte also die Nation, bei eintretender höchster Treulosigkeit des Königs dennoch das Recht gehabt, ihn, nicht blos als abgesetzt zu betrachten, sondern auch zu tödten, und ihn, nicht blos wegen der Handlungen, die auf die Suspension folgten, sondern auch wegen der vorhergehenden zur Verantwortung zu ziehen; so hätte sie das Recht gehabt, das nicht zu halten, was sie in ihrem Vertrage mit dem Könige versprochen hatte; welches offenbar ungereimt ist. Die übrigen Nullitäten in dem Verfahren des Konvents sind bereits von mehrern ins Licht gestellt.

So haben überhaupt bisher die traurigsten Erfahrungen, die gewaltsamsten und willkührlichsten Eingriffe in die Rechte der Bürger das französische Volk belehrt, daß eine Revolution nicht das Mittel ist, seinen rechtlichen Zustand zu sichern; und die Zukunft muß ausweisen,

wann und wie dasselbe unter den Scepter der Gerechtigkeit zurückkehren wird.

III.

Zu dem oben erwähnten Kantischen Aufsatze hat Herr Kriegsrath Genz einen Nachtrag geliefert *), worin er mit seinem gewohnten Scharfsinne einige nähere Bestimmungen und Berichtigungen der Kantischen Lehrsätze beibringt. Unbedingt aber und ohne alle Einschränkung tritt er der Kantischen Behauptung bei: daß gegen das Staatsoberhaupt rechtmäßigerweise schlechterdings in keinem Falle von den Bürgern Gewalt gebraucht werden könne, woraus also auch folgt: daß eine Revolution schlechterdings in keinem Falle rechtmäßigerweise statt finden könne. Das einzige Rettungsmittel besteht, seiner Meinung nach, darin, durch eine weise Organisation dafür zu sorgen, daß ein Mißbrauch der obersten Gewalt nicht leicht möglich ist. Und da nun eine weise Organisation sehr viele Kenntnisse erfordert, die von der Erfahrung erlernt werden müssen, so wird daraus weiter gefolgert: daß die Theorie des Staatsrechts für den wirklichen Gebrauch in der Welt unzureichend sey, und daß man

*) Berliner Monatsschrift. Decemb. 1793.

also gar wohl sagen könne: Was in der Theorie richtig ist, taugt zuweilen noch nicht für die Praxis.

Dagegen mögen mir folgende Zweifel erlaubt seyn.

1) Wenn ein Staat erst errichtet wird; so ist es allerdings das beste Mittel, künftigen Kränkungen der Rechte des Bürgers vorzubeugen, wenn der Staat gut organisirt wird. Aber wie bei einem schon bestehenden Staate, dessen Regent in keine Verändrung der Organisation einwilligen will? Hier ist dieses Mittel, ohne Gewalt zu gebrauchen, nicht anwendbar, folglich, nach den gemachten Voraussetzungen, alle Rettung unmöglich.

2) Eine gute Organisation zu Stande zu bringen, und dadurch dem Mißbrauche der höchsten Gewalt möglichst vorzubeugen, das ist die Sache der Klugheitslehre, aber nicht des Staatsrechtes. Hier ist die Frage nicht vom Rechte, sondern davon: wie man gegebne Zwecke am geschicktesten und sichersten erreichen könne? Wenn man also darum, weil das Staatsrecht dies nicht lehrt, sagen will: es sey dasselbe für die Praxis unzureichend; so heißt das nur: das Staatsrecht enthalte nicht zugleich eine Klugheitslehre, und diese letztere brauche

man

man in der Welt auch. Daher ist es nur sehr uneigentlich zu verstehen, wenn nun deswegen behauptet wird: die bloße Theorie des Staatsrechts tauge noch nicht für die Praxis. Eigentlich genommen, taugen die Lehren des Staatsrechts vollkommen für die Praxis; und zwar völlig so, wie sie sind, ohne den mindesten Zusatz, und ohne alle Modifikation, die sie von der Klugheitslehre erhielten. Das Nützliche kann das Recht nicht abändern, sondern bei jedem Unternehmen soll die erste Frage auf die Rechtmäßigkeit gerichtet seyn, und erst nachher, wenn diese entschieden ist, soll die Klugheit lehren, wie dasselbe am besten ausgeführt werden könne. Darüber aber, daß man in der Welt nicht blos recht thun, sondern auch das, was recht ist, mit Klugheit ausführen müsse, kann gar kein Streit seyn.

3) Wegen der Anmaßungen mancher Praktiker von der einen, und mancher Theoretiker von der andern Seite, ist es gewiß höchst wichtig, das Verhältniß genau zu bestimmen, worin Theorie und Praxis in der Staatslehre überhaupt gegeneinander stehen. Es wäre daher zu wünschen, daß es Herr Kr. Genz seinen Leser durch Definitionen erleichtert hätte, be-

stimmt

stimmt zu erkennen, wie viel er zur Theorie und was er zur Praxis rechne. Theorie ist deutliche Erkenntniß eines Objekts (im weitesten Sinne), und Praxis ist Hervorbringung eines Objekts. Eine Theorie kann rational und empirisch seyn, je nachdem das Objekt entweder a priori oder aus der Erfahrung erkannt wird; wie z. B. die arithmetischen Theorien rational, die chemischen aber empirisch sind. Wenn dies richtig ist, wenn eine deutliche Erkenntniß auch aus der Erfahrung geschöpft werden, wenn es also auch empirische Theorien geben kann; so kann ich den Grund nicht finden, warum Herr G. alles, was von der Erfahrung erlernt wird, wie es scheint, zur Praxis rechnet, und so behauptet, daß die Praxis zuweilen die Lücken der Theorie ausfüllen, ja sogar manchmal vor der Theorie sprechen müsse.

Beiläufig tadelt sein gelehrter Aufsatz auch die Kantische Behauptung: daß ein Gesetz, was das Staatsoberhaupt giebt, rechtmäßig sey, wenn eine Zustimmung aller Bürger nur nicht widersprechend ist; indem, wie er glaubt, dieses Merkmal auch auf die verderblichsten Gesetze passen könne. Ich glaube indessen die Zulässigkeit dieses Merkmals, so wie ich es ge-

brauche, oben bewiesen zu haben; und bemerke hier nur: 1) daß von der Rechtmäßigkeit, aber nicht von der Verderblichkeit oder Heilsamkeit eines Gesetzes die Rede ist. Was aber Recht sey, kann nicht nach Nützlichkeit beurtheilt werden. 2) Wenn es Fälle geben kann, wo sich bei offenbar verderblichen Gesetzen die Einwilligung aller Bürger ohne Widerspruch annehmen läßt; so können dergleichen Gesetze auch in einer vollkommnen Demokratie, durch eine wirkliche Stimmeneinhelligkeit, zu Stande kommen. Und wer will behaupten, daß sie alsdann unrechtmäßig sind! Volenti non fit injuria. 3) Wenn aber die Zustimmung aller Bürger eines Staats zu einem offenbar verderblichen Gesetze als möglich und nicht widersprechend angenommen werden soll; so muß ein Volk von lauter Unvernünftigen (die ihr eignes, offenbares Verderben entweder wollen oder nicht kennen) vorausgesetzt werden. Wann ist aber das Oberhaupt des Staates zu dieser Voraussetzung befugt?

Es muß also dabei bleiben: Ein Gesetz des Regenten ist rechtmäßig, sofern es ohne Widerspruch als der allgemeine Wille der Gesellschaft gedacht werden kann; und so lange er nur dergleichen

gleichen Gesetze und Befehle giebt, und überhaupt, so lange er rechtlicherweise als Regent zu betrachten ist, darf schlechterdings keine Gewalt gegen ihn statt finden; jede Empörung ist ein Verbrechen. Sobald er aber, dem Rechte nach, aufhört, Regent zu seyn, muß auch Gewalt gegen ihn gebraucht werden dürfen, weil er sonst andre vernünftige Wesen (seine Unterthanen) als bloße willkührliche Mittel seiner Zwecke betrachten dürfte, und diese, das zu leiden, verbunden wären; welches ungereimt ist. Vor der Majestät des Moralgesetzes verschwindet die Majestät eines Staatsoberhauptes.

Anhang.

Nachdem die vorigen Bogen schon abgedruckt waren, erhielt ich das zweite Heft der Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution, worin von dem Adel und der Geistlichkeit gehandelt wird. In dem, was der scharfsinnige Verfasser von den geistlichen Gütern sagt, treffen seine Hauptresultate mit meinen obigen Behauptungen zusammen. Ich habe gezeigt: daß diese Güter, wofern sie der Geistlichkeit, als Korporation betrachtet, genommen werden kön-

nen, an ihre vorigen Eigenthümer zurückfallen müssen, und daß, im Falle die leztern, oder deren Nachkommen unbekannt sind, die zeitigen Inhaber ein näheres Recht darauf haben, als der Staat. Derselben Meinung ist unser Verfasser auch. Nur freilich aus ganz andern Gründen.

Nach seinem Begriffe ist die Kirche eine unfehlbare Richterin an Gottes Statt, die Sünden vergiebt und aufbehält, und ewige Seligkeit und Verdammniß nach ihrem Willen, austheilt. Wer an die Kirche glaubt, und ihr, als solcher, irrdische Güter abtritt, der thut es, um dafür himmlische einzuhandeln. Sie besizt also ihre zeitlichen Güter durch einen Tauschvertrag. Wir geben ihr unsere Aecker: sie verheißt uns dafür die ewige Seligkeit. Weil nun, nach der Theorie unsres Verfassers, jeder Paciscent einen eingegangnen Vertrag einseitig wieder aufheben kann, sobald es ihm beliebt, wenn noch nicht beide Paciscenten ihre Versprechungen geleistet haben; so stehet es uns frei, unsre zeitlichen Güter der Kirche wieder abzunehmen, sobald wir aufhören an sie zu glauben, und nicht mehr überredet sind, daß sie uns die verheißenen himmlischen Güter wirklich

werde

werde ertheilen können. Denn in diesem Leben leistet die Kirche ihr Versprechen nicht, sondern sie verweiset uns auf die künftige Welt.

Ob ich nun gleich die Theorie von den Verträgen nicht anerkennen kann, worauf dieses Räsonnement sich gründet (Kap. 14); so hat es doch mit dem Resultate seine Richtigkeit: daß ich meine zeitlichen Güter von derjenigen Kirche, wovon hier die Rede ist, zurückfordern darf, sobald ich will. Der Beweis desselben bedurfte gar keines Umweges; er ist durch den vorausgesetzten Begriff von der Kirche so leicht, als möglich, gemacht. Wenn ich mit der Kirche einen Vertrag mache, wodurch ich ihr meine Aecker unter der Bedingung abtrete, daß sie mir dafür die ewige Seligkeit verleihe; so ist der Vertrag ungültig, weil das Objekt desselben (die Leistung von Seiten der Kirche) physisch unmöglich ist. Ja! wenn die Kirche es weiß, daß sie mir die ewige Seligkeit nicht ertheilen könne, und mir dieses Versprechen dennoch giebt und dafür meine zeitlichen Güter annimmt; so darf ich diese nicht allein zurücknehmen, sondern die Kirche auch zu einer Ersetzung des Schadens zwingen, den ich durch die Entbehrung meiner Güter erlitten habe. Denn sie hat mich im eigentlichen Sinne betrogen.

Aber warum muß sich denn auch eine Kirche für eine Stellvertreterin Gottes ausgeben, die Macht hat, in der unsichtbaren Welt nach Gutbefinden zu schalten und Seligkeit und Verdammniß unwiderruflich auszutheilen? „Sie ist sonst nicht konsequent.„ Gut! dann soll sie inkonsequent seyn; denn sie soll uns nicht betrügen, und das würde bei jener Konsequenz der Fall seyn. Wenn also eine inkonsequente Kirche keine solche absurde Versprechungen macht als die konsequente, und ich ihr meine Güter gegen eine Leistung, die sie erfüllen kann, oder auch ganz umsonst, abtrete; so fällt der ganze Grund weg, der mich, nach des Verfassers Theorie, berechtigen soll, meine Güter wieder zurückzunehmen. Denn dieser Grund sollte in der Nichtigkeit meines Tauschvertrages liegen, wodurch ich der Kirche meine irrdischen Güter abtrat, um himmlische dafür einzuhandeln. Nun habe ich doch der Kirche meine Aecker nicht überlassen, um dafür die ewige Seligkeit einzutauschen, und die Kirche, an die ich glaube, hat mich nicht betrogen.

Ich kann also meine Güter nicht willkührlich zurücknehmen: sie sind durch einen gültigen Vertrag veräußert. Noch weniger darf ich das thun, wenn sie mein Vater schon auf diese

Art veräußert hat; denn alsdann haben sie niemals mir gehört. Zwar soll mich das nicht binden. Denn, „mein Vater hat zwar an die Kirche zu glauben geschienen; ob er aber wirklich geglaubt habe, weiß ich nicht; und ob er noch jetzt glaube, wenn er noch existirt, weiß ich noch weniger.„ Allein, mein Vater mag geglaubt haben, oder nicht; er hat seinen Willen hinreichend erklärt, und das muß für seinen wirklichen Willen selbst gelten.

S. 421 geht der Verfasser noch weiter. „Jeder Mensch, sagt er, ohne Ausnahme, hat das Recht, sich Güter zuzueignen, die bloße Kirchengüter sind. Die Kirche, als solche, hat weder Kraft noch Rechte in der sichtbaren Welt; für den, der nicht an sie glaubt, ist sie Nichts; was keinem gehört, ist Eigenthum des ersten Besten, der sich dasselbe rechtskräftig für die Welt der Erscheinungen zueignet.„ Es ist nicht zu vergessen, daß hiebei der Begriff von der vorgeblich konsequenten Kirche vorausgesetzt wird, die für die irrdischen Güter die ewige Seligkeit zu ertheilen verheißt. Aber auch selbst unter dieser Voraussetzung ist die Folgerung unrichtig. Denn, wenn auch die Kirche für mich nichts ist, darf ich darum schon ihre Güter als herrenlos betrachten? Sie gehören denjenigen,

jenigen, der sie an die Kirche abgetreten hat, oder (im Staate) seinen Nachkommen.

Wenn aber die vorigen Eigenthümer der Kirchengüter, oder ihre Nachkommen nicht bekannt sind; so folgt nach dem Systeme unsers Verfassers, daß gedachte Güter denen anheim fallen, die sie zuerst occupiren. Und das sind ohne allen Zweifel immer die jedesmaligen Besitzer derselben. Also selbst dieses System weiß nichts zu sagen, wodurch die Tyrannei, welche die französischen Volksführer gegen ihre Geistlichkeit verübt haben, nur einigermaßen beschönigt werden könnte.

Mit Bedauren findet man übrigens in dem zweiten Heft der Beiträge die Bitterkeit gegen Herrn Rehberg wieder, die den Verfasser schon in dem ersten Hefte zu Ungerechtigkeiten gegen diesen verdienstvollen Schriftsteller verleitet hatte. Nach S. 215 soll Herr Rehberg entweder aus einem kaum denkbaren Unverstande, oder aus einer unredlichen Absicht, das Erbschaftsrecht auf Sachen mit dem Rechte, Verbindlichkeiten von Personen zu erben, vermengt und beide in eine Klasse geworfen haben.

Es

Es sey mir erlaubt, bei der bestrittnen Frage noch einen Augenblick zu verweilen. Ihre Beantwortung ist wichtig für die Beurtheilung vieler erblichen Prärogative, die einige Klassen der Staatsbürger in unsern Staaten genießen. Die Frage ist: ob ich von meinem Vater ein Recht erben kann, das ihm gegen eine Person zukam? (Das Erbschaftsrecht auf Sachen ist keinem Zweifel unterworfen); und ob eine Verbindlichkeit des Verpflichteten bei seinem Tode auf seinen Sohn forterben kann?

Unser Verfasser läugnet beides gradehin. Wenn mein Vater ein Recht gegen eine Person hatte; so konnte er es nur durch einen Vertrag haben, weil Rechte gegen Personen nur durch Verträge möglich sind. Nun dauert aber ein Recht aus einem Vertrage nur so lange, als der Verpflichtete will, weil jeder Paciscent einen Vertrag einseitig aufheben kann, sobald es ihm gut dünkt. Also würde selbst das Recht meines Vaters aufgehört haben, sobald es der Verpflichtete gewollt hätte. Also kann dieses Recht noch viel weniger ohne den Willen des Verpflichteten auf mich übergehen: ich kann es nicht erben, sondern ich kann es nur bekommen, wenn es der Verpflichtete mir geben will, also durch einen neuen Vertrag mit demselben.

Noch viel weniger kann eine Verbindlichkeit, die mein Vater hatte, auf mich forterben. Niemand hat eine Verbindlichkeit, wo das Sittengesetz schweigt, als durch seine eigne freie Willkühr. Wenn ich also die Verbindlichkeiten meines Vaters nicht haben will; so habe ich sie nicht. — Aber, sagst du mir, dein Vater hat als Verwalter deiner Rechte dich in seinen Vertrag mit eingeschlossen; er hat mich auf dich angewiesen. — Er hatte kein Recht über mich zu verfügen; das hat niemand als ich selbst. Er durfte das wohl thun bis auf den Zeitpunkt, wo ich mündig seyn würde, aber nicht länger. Jetzt bin ich mündig, verwalte meine Rechte selbst, und gebe dir keins auf mich.

Hiemit wäre nun die Rechtmäßigkeit der Vererbung von Verbindlichkeiten und Rechten gegen Personen über den Haufen geworfen. Allein diese Behauptungen bedürfen einer großen Einschränkung.

1) Die Unmöglichkeit, ein Recht, was mein Vater gegen Personen hatte, von ihm zu erben, kann wenigstens nicht aus dem von dem Verfasser gebrauchten Grunde bewiesen werden; nämlich nicht daraus, daß es jedem Paciscen-

ten frei stehe, einen eingegangnen Vertrag einseitig wieder aufzuheben, und sich so der übernommenen Verbindlichkeit zu entledigen, sobald es ihm gut dünkt. Daß dies widersprechend ist, haben wir in unsern obigen Untersuchungen zur Gnüge dargethan. Der Verfasser hat auch, bei dieser Theorie, selbst sehr merklich eingelenkt und dem Promissar etwas eingeräumt, wodurch er dem Promittenten die Lust, wortbrüchig zu werden, sehr leicht benehmen kann. In dem ersten Heft wurde nur behauptet: der Promissar dürfe das Produkt seiner Leistung zurücknehmen, wenn der Promittent wortbrüchig wird; alsdann sey alles wieder auf den vorigen Fuß gesetzt; keiner habe etwas gewonnen, keiner etwas verloren. Hier wird zugestanden (was wir oben eingewendet haben) daß der Promissar auch dadurch sehr viel verlieren könne, daß er auf die Erfüllung des Versprechens rechnet, und daß ihm dieser Schaden ersetzt werden müsse.

„Die einseitige Aufhebung selbst des nachtheiligsten Vertrages, heißt es S. 207, steht unter der Bedingung aller einseitigen Vertragsaufhebungen. So sehr du auch bevortheilt seyst, du hast nicht nur das Recht nicht, die

Wiedererstattung desjenigen zu fordern, was der andre einmal mit deinem guten Willen in sein Eigenthum aufgenommen hat, sondern du hast sogar den Schaden, in den er erweislich **durch die Rechnung auf die Fortdauer** deines zurückgenommenen guten Willens gekommen ist, zu ersetzen.„ Wohl! wenn mein Promittent die Zwangsverbindlichkeit hat (und davon ist doch wol die Rede!) mir den Schaden zu ersetzen, der für mich daraus entsteht, daß ich auf die Erfüllung seines Versprechens rechne; so mußte er auch eine Zwangsverbindlichkeit haben, sein Wort zu halten. Woher schriebe sich sonst die erstere Verbindlichkeit! Und sodann habe ganz allein ich selbst das Recht, meine Güter, also auch diejenigen zu schätzen, die ich durch die Wortbrüchigkeit des Promittenten, auf dessen Worthalten ich rechnete, verliere. Ich werde sie ihm also so hoch anschlagen, daß er nicht Lust haben soll, sein gegebnes Wort wieder zurückzunehmen.

2) Die ganze Frage: ob ich von meinem Vater ein Recht gegen eine Person erben könne? kann sich nur auf den Zustand in der bürgerlichen Gesellschaft beziehen. Denn außer diesem giebt es überall keine Erbschaft. Wenn das

das aber ist; so giebt es Fälle, wo, nach den eignen Grundsätzen des Verfassers eine solche Vererbung statt finden muß; sobald die widersprechende einseitige Vertragsaufhebung nicht geduldet wird. Du hast mit meinem Vater einen Vertrag geschlossen, und ihm gewisse Dienste auf sechs Jahre zu leisten versprochen. Mein Vater stirbt unterdessen und ich trete an seine Stelle; so bist du mir bis zum Ende dieser sechs Jahre zu denselben Diensten verpflichtet. Denn, lebte mein Vater noch, so hätte er dies Recht gegen dich. „Hätte Er es, so habe ich es; denn im Staate bin ich Er selbst, ich stelle die gleiche physische Person vor; er ist nur für mich gestorben.„ (Beitr. S. 420.). Da also mein Vater nur für mich, nicht aber für dich gestorben ist, da ich Er selbst bin; so bist du auch verpflichtet, mir bis zum Verlaufe der festgesetzten Zeit die Dienste zu leisten, die du meinem Vater in einem Vertrage zugesagt hast. Dieses Recht gegen dich erhalte ich durch den Tod meines Vaters, d. i. ich erbe es. Es giebt also Fälle, wo man ein Recht gegen Personen erben kann.

3) Aus eben den Grundsätzen folgt auch, völlig auf eben dieselbe Art, daß eine Verbind-

lichkeit

lichkeit forterben kann. Mein Vater hat durch einen gültigen Vertrag eine gewisse Verbindlichkeit gegen dich auf sechs Jahr übernommen. Er stirbt, und ich, sein Erbe, habe bis zum Verlaufe dieser sechs Jahre die nämliche Verbindlichkeit gegen dich. Denn lebte mein Vater noch, so hätte er diese Verbindlichkeit. Hätte er sie, so habe ich sie. Denn ich bin Er selbst, ich stelle die gleiche Person vor; mein Vater ist nur für mich, aber nicht für andre gestorben. Also ich erbe diese Verbindlichkeit gegen dich von meinem Vater; und die Vererbung einer Verbindlichkeit ist also ebenfalls möglich.

Nach unsern Grundsätzen folgt das freilich nicht gradehin. Wenn mein Vater gestorben ist, so bin ich, auch im Staate, in rechtlicher Betrachtung, nicht eben dieselbe Person; ich bin nicht Er selbst. Mein Vater mußte alle Verbindlichkeiten, die er durch gültige Verträge übernommen hatte, so lange und auf die Art, als in den Verträgen festgesetzt war, erfüllen; ich muß es nur, wenn ich diese Verbindlichkeiten übernehmen will. Denn an sich kann mich niemand zwingen, eine Verbindlichkeit, die auf Verträgen beruht, zu haben, wenn ich nicht will. Allein, wenn mein Vater eine

Ver=

Verbindlichkeit hatte, die zugleich die Bedingung eines Rechts war, und ich, sein Erbe, eigne mir dieses Recht zu, so ist auch jene Verbindlichkeit auf mich übergegangen. Ich habe sie durch eine stillschweigende Einwilligung übernommen, und also freilich eigentlich nicht geerbt.

Daß ich aber ein Recht gegen Personen in manchen Fällen von meinem Vater erben kann, fällt in die Augen. Mein Vater hat mit dir einen gültigen Vertrag geschlossen, worin du ihm eine gewisse Leistung auf eine gewisse Zeit versprichst, und hat diesen Vertrag zugleich auf sich und seinen Erben gestellt. Er stirbt vor Ablauf dieser Zeit, und ich habe sein Recht gegen dich geerbt. Du bist, laut deines Vertrages, auch mir zu der versprochnen Leistung verbunden, und niemand, außer mir, kann sie dir erlassen.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Maass, Johann Gebhard Ehrenreich,

Ueber Rechte und Verbindlichkeiten überhaupt und die bürgerlichen insbesondre

Halle 1794

Bamberg, Staatsbibliothek -- J.c.o.168
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11703309-1
VD18 1467520X-006